

لَا هُوَ إِلَّا النَّارُ

عِنْدَ الْقَدِّيسِ أَوْغِسْطَيْنِ

تأليف

الدُّكْتُورَةُ زَيْنَبُ مُحَمَّدٍ الْخَضِيرِيَّ

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٧

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدہ غریب

لاهوت النّارِخ
عند القديس أوغسطين

الكتاب : لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين

المحقق : د. زيب محمود الخضيرى

كلية الآداب - جامعة القاهرة

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع : المنطقة الصناعية (CI)

ت : ١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

رقم الإيداع : ٩٧/٤٨٣٤

التقييم الدولى : I. S. B. N.

977 - 5810 -22- 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى روح أمي مثال الأصالة والعطاء
التي وجدت عندها من الحكمة
مالم أجده فيما قرأت

مقدمة

هذه دراسة جديدة عن أوغسطين تطمح في إلقاء أضواء جديدة على فكر أشهر آباء الكنيسة الكاثوليكية على الإطلاق. وكان من الطبيعي أن يكون نصيب أوغسطين من الدراسات الأكاديمية هائلاً لمكانته الرفيعة، ولكونه قد انفرد بالسيطرة على العقل الغربي لقرون عديدة حتى زاحمته في هذه السيطرة العقلانية المشائية المؤمنة التي أرساها كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكويني في القرن الثالث عشر. وبالرغم من هذه المنافسة فما زالت بعض مفاهيم بل وبعض نظريات أوغسطين تسيطر على العقل الغربي الذي يدعى "خلاصه" من قبضة المسيحية ومنظرها الأعظم، ولعل أكبر دليل على هذا تأثر أوجست كونت بنظرية المدينتين. ويخيل إليّ أن المرء إذا سبر غور أكثر المذاهب الغربية ابتعاداً عن العقيدة المسيحية فلابد أن يجد أوغسطين قابعاً هادئاً في الأساس واثقاً من نفوذه!

وفقاً لما تقدم تبدو المهمة يسيرة إذن بالنسبة لأي باحث يشرع في الكتابة عن أوغسطين وذلك لكثرة وتنوع ما كتب عنه، وهي بالفعل كذلك لو اكتفى الباحث بنقل خلاصة ما كتبه الغربيون - وما أغزره وأعظمه - عن أوغسطين، إلى اللغة العربية التي لم يحفل كتابها الأكاديميون كثيراً بأوغسطين، حتى أن أحدهم عندما خصص له دراسة وجده لا يكفي فألحق به "مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية"!! إلا أن مهمة دراسة أوغسطين تصبح مهمة شاقة كل المشقة لو أن الهدف كان النظر لنسق أوغسطين من زاوية جديدة إذ يقتضى ذلك إعادة قراءة صاحبنا وإعادة تقييم الآراء السابقة عنه. وهذا ما حاولت فعله وإن كنت لا أدعى البتة أنني نجحت في ذلك ... ولكنني حاولت جاعلة هدفي هو الوقوف على محور المذهب الأوغسطيني.

ولقد تبين لي بعد دراستي لعملين من أعمال أوغسطين كتيهما قبل سقوط روما عام ٤١٠ وأعنى بهما "في الإيمان والرمز" و"الخواطر" وبعد مقارنتهما بتحفتيه اللتين أبدعهما بعد هذا التاريخ - مدينة الله والاعترافات - أن لنسق أوغسطين اللاهوتي محورين وليس محور واحد! أما الأول فهو الذى التفت حوله مفاهيمه ونظرياته اللاهوتية الخالصة قبل سقوط روما، وأما الثانى فهو الذى نسج حوله أوغسطين بمهارة عبقرية نظرياته الجديدة التى وظّف

فيها كل مفاهيمه السابقة. وكان التفسير الوحيد لهذا التبدل في المحاور هو أن سقوط روما عام ٤١٠ على يد القوط زلزل صاحب "مدينة الله" فبدله تبديلاً! حول هذا الحدث التاريخي المذهل أوغسطين من لاهوتى كل همه توضيح بل وبلورة مفاهيم المسيحية إلى مدافع عنها وسيلته الوحيدة لذلك هي تفسير التاريخ والتطير له. واكتسبت المفاهيم دلالات جديدة فأصبحت الخطيئة الأولى هي بداية التاريخ، وأصبح تجسد الله في المسيح تدشيناً لعهد جديد هو عهد الخلاص، وأصبح اليوم الآخر هو يوم اكتمال مدينة الله أى هو نهاية التاريخ وبدء الأبدية، وأصبح الله في جوهره هو محرك التاريخ، وأصبح تاريخ البشرية كله هو مسيرة المدينتين: مدينة الله ومدينة الأرض. وبات كل همه تحديد تصور "دقيق" لصيرورة التاريخ ولهدفه في المستقبل. تبدلت الأدوار فبعد أن كان التاريخ مجرد وسيلة يستعان بها لتفسير العقيدة، أصبح هو الهدف الذى يستعان من أجل تفسيره بالعقيدة!

نبه سقوط روما المهول أوغسطين لهذه الحقيقة "الدنيوية" المؤلمة ألا وهي أن للتاريخ الزماني قيمة، إذ نبهه إلى أن المسيحية صار مصيرها مرتبطاً بمصير الدولة منذ أن أصبحت هي عقيدتها الرسمية، فكل ما يهدد الدولة ويضيرها يهددها هي ويضيرها. إنتهى أوغسطين إلى أن المسيحية أصبحت وثيقة الصلة بما يجرى على الأرض وأن اللاهوتى عليه ألا ينشغل فحسب بالطريق إلى الحياة الأخرى بل بما يحدث في الحياة الدنيا أيضاً.

تَيَقَّن أوغسطين- وهنا تكمن بصيرته- إلى أن مدينة الأرض بسبب لعنة التاريخ أصبحت ذات شأن سواء أرادت المسيحية ذلك أم لم ترده. هذه الأزمة التي عاشها أوغسطين والتي بدلتها تبديلاً كان من نتائجها مسك الختام: نظريته عن المدينتين التي هي نظرية في لاهوت التاريخ وليست نظرية في اللاهوت.

وهكذا كان لانتباهي للعلاقة الوثيقة بين التاريخ وفكر أوغسطين كل الفضل في إدراكي لهذه الحقيقة الواضحة كل الوضوح والتي حام حولها كثير من الباحثين وإن لم يتخذها أحد منهم نقطة ارتكاز لرؤية جديدة لكل نسق أوغسطين وأعنى بها أن المرحلة الأخيرة من تطور أوغسطين الفكرى والتي يطلق عليها المرحلة الكهنوتية والتي تبدأ برسمه كاهنا في هيبونا في ربيع ٣٩١ وتنتهى بوفاته في ٢٨ أغسطس ٤٣٠ تنقسم في الحقيقة إلى مرحلتين

يفصل بينهما سقوط روما. وفي الأولى كان منظرًا فحسب " للمذهب المسيحي " وهو ذات عنوان أعظم أعماله في هذه المرحلة، وفي الثانية كان لاهوتيًا للتاريخ. وما أن وقفت على هذه الحقيقة، أى ما أن وجدت هذه الزاوية الجديدة حتى أصبح الطريق ممهدًا للبحث عن كل مفاهيم الفكر التاريخي بل وعن منهج للتاريخ عنده. أما المنهج فهو مبتكر جعله صاحبه يتناسب والنص التاريخي الأعظم في نظره ألا وهو الكتاب المقدس وأهم أدواته التأويل، وأما المفاهيم التاريخية فهي عديدة ثرية: محرك التاريخ وصيرورته وجدله وهدفه والعوامل المؤثرة فيه. ولم يقف الأمر بأوغسطين عند هذا الحد بل تجاوزه للاهتمام بلاهوت للسياسة خاصة فيما يتعلق بعلاقة المسيحية بالسلطة السياسية.

ولولا الدراسات القيمة التي سبقتني لما حاولت أنا شيئًا. وعلى رأس هذه الدراسات دراستا جيلسون الدقيقتين " مقدمة لدراسة القديس أوغسطين " و " تحولات مدينة الله " التي يدرس فيها تأثير مدينة الله على المدن الفاضلة عند عدد من الفلاسفة، ومنها أيضًا دراسات مارو الأربع والتي هي أميل للبحث التاريخي منها للبحث الفلسفي، ومارو هذا عمل استاذًا للتاريخ في جامعتنا الأم عندما كانت تحمل اسم فؤاد الأول. وأهمها على الإطلاق أولها زمانيا والتي أصبحت دراسة كلاسيكية لا غنى عنها لدارس أوغسطين: " القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة " (١٩٣٨) التي تلتها " ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين " فـ "أوغسطين والأوغسطينية"، فـ " لاهوت التاريخ". ومن أكثر الدراسات الطموحة دراسة دين الحديثة عن " الأفكار السياسية والاجتماعية للقديس أوغسطين".

وستظل المياه تجري في نهر البحث الفلسفي وسيظل أوغسطين يجد من يبحث في نسقه عن حقيقته.

والله ولي التوفيق

د. زينب محمود الخضيرى

الفصل الأول

العلم والفلسفة والحكمة

١- تطور أوغسطين الفكرى:

قد يبدو غريباً أن تخصص دراسة عن لاهوت التاريخ عند أوغسطين فصلاً بأكمله لمعالجة العلم والفلسفة والحكمة عند صاحب "مدينة الله". إلا أننا إذا تمعنا فى الأمر انتهينا بالضرورة إلى العلاقة الوثيقة بين الموضوعين إذ كان أوغسطين يسعى فى كل معالجاته التى تناولت تاريخ البشرية (وأهمها بالطبع ما جاءت فى مدينة الله) إلى الكشف عن الحكمة الإلهية المتحققة فى التاريخ، والتى تكشف عنها الأحداث والوقائع التاريخية التى يمكن الإلمام بها بواسطة علم التاريخ أى أنه كان يسعى للسمو على العلم لبلوغ الحكمة. وبما أن الحقيقة التاريخية هى جزء من الحقيقة المسيحية الكلية، أو بما أن الحكمة التاريخية هى التجلى التاريخى للحكمة الكلية فلا بد من الوقوف على مفهوم الحكمة عند أوغسطين، الأمر الذى لن يتحقق إلا إذا وقفنا على مفهومين آخرين مرتبطين أشد الارتباط بهذا المفهوم ونعنى بهما العلم والفلسفة، ليتمكننا فهم الحكمة التاريخية عنده.

وحياة أوغسطين مرآة للتطور الفكرى الذى مر به والذى جعله يتحول عن السعى للعلم والفلسفة إلى الشغف بالحكمة وحدها ولذا ليس أمامنا إلا تتبع تطور أوغسطين الفكرى الذى انتهى بمرحلة الشغف بالحكمة المسيحية حتى نقف على حقيقة هذه المرحلة الأولى من هذا التطور تنتهى بإيمانه بالمسيحية فى صيف ٣٨٦. وفى هذه المرحلة لم يكن البحث الفلسفى يشغل حيزاً كبيراً من اهتمامه. فحتى هذا التاريخ كان أوغسطين فى المقام الأول معلماً للبلاغة وأستاذاً ومحاضراً فيها. وفى سن التاسعة عشرة (عام ٣٧٣) قرأ محاوره شيشرون الشهيرة "هورتسيوس" التى يدافع فيها عن الفلسفة، ويمتدحها باعتبارها النشاط العقلى الوحيد القادر على ارشاد الإنسان للسعادة الحققة المتمثلة فى اللذة العقلية لا فى اللذة

المادية. أشعلت هذه المحاور حبة الحكمة فى أوغسطين إلا أنها لم تتجح مع هذا فى تحويله للفلسفة. والغريب أن أوغسطين إنكب عقب قراءة "هورتسيوس" على دراسة الكتاب المقدس يدفعه إلى هذا تأثير أمه عليه ذلك التأثير الذى كان يجذبه للعقيدة بينما ميله العقلى يجذبه للفلسفة. إلا أن رداءة الترجمات اللاتينية أثنته عن عزمه فتحول للمانوية التى ظل مبهوراً بها لمدة تسع سنوات كاملة من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين ولم يفق من هذا الإنبهار إلا بعد ما عجز أحد أئمتها المشهورين ويدعى فوستوس عن الإجابة عن أسئلة طرحها عليه (١).

نعود لعلاقته بالفلسفة فى هذه المرحلة لنقول إن ما وقف عليه أوغسطين من الأعمال الفلسفية كان ضئيلاً لا يكفى لجعله فيلسوفاً. قرأ لأرسطو مقولاته فحسب إذ لم تكن سائر أعمال صاحب الأورجانون قد ترجمت بعد إلى اللاتينية. وقرأ لشيرون فضلاً عن "هورتسيوس" "المحاورات الفلسفية" مما جعل من شيرون أهم مصادره الفلسفية. وقرأ كلاً من سينكا وأبولا. أما أفلاطون- أكثر من مال إليه أوغسطين- فقد قرأ له "طيماس" و"فيدون" وقرأ قبل إيمانه بالمسيحية بعدة شهور جزءاً من تاسوعات أفلوطين (٢).

ويختلف الباحثون بصدد الدور الذى لعبته قراءته للتاسوعات فى إيمانه بالمسيحية أى بصدد الدور الذى لعبته فى أول قطيعة فى حياته الفكرية إذا ما اتفقنا على أن القطيعة الثانية نتجت عن انضمامه للسلك الكهنوتى. فهناك فريق يرى أن هذه القطيعة الأولى كان سببها تحوله للأفلوطينية وليس إيمانه بالمسيحية. ومن الباحثين الذين ينتمون لهذا الفريق بواسيه Boissier بكتابه "نهاية الوثنية" La fin du Paganisme والفريك Alfarc فى كتابه "التطور الفكرى للقديس أوغسطين" L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. بينما يذهب فريق ثان إلى أن سبب هذه القطيعة الشهيرة هو إيمانه بالمسيحية وليس قناعاته بالأفلوطينية وعلى رأس هؤلاء بورتالييه Portalie فى مقاله عن أوغسطين فى قاموس اللاهوت الكاثوليكي Dictionnaire de Théologie catholique وبوايه Boyer فى كتابه "المسيحية والأفلوطينية المحدثه وتكوين القديس أوغسطين" (٣)

ونصوص أوغسطين نفسها محيرة فهو يصور الأفلاطونيين على أنهم عرفوا الله بالحدس" إن هؤلاء... ما إن عرفوا الله حتى اكتشفوا علة خلق الكون"(٤). ألا يعنى هذا أن أوغسطين وجد بعقله عند الأفلوطينية ما كان يعجز عن تفسيره فى المسيحية وبالتالي يعجز عن الإيمان به فآمن بالمسيحية بفضلهم؟ أى ألا يعنى هذا أن الأفلوطينية هى التى قادت أوغسطين للمسيحية؟ ومما يرجح الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة أن أوغسطين كان قد استمع للقديس امبرواز فى ميلانو وهو يفسر الكتاب المقدس مستندا إلى الأفلوطينية مما أقتعه بقيمة هذا الكتاب وبالمسيحية. ولكن عندما يقول عن الأفلاطونيين: "إخترتهم بالذات لأنهم يتبنون أكثر من غيرهم حقيقة الله الواحد الذى خلق السماء والأرض" (٥) يوقعنا فى حيرة أشد. فنحن نعرف أنه إطلع على التاسوعات ثم آمن بالمسيحية بينما هو يقول لنا فى هذا النص أنه فضل الأفلاطونيين على غيره من الفلاسفة لأنهم تبنوا حقيقة الله كما تصورهما المسيحية، أى أنه فضلهم على غيرهم لأنهم كانوا يتفقون وما آمن به. وإذا كنا لا نستطيع حسم الأمر فيما يتعلق بالدور الذى لعبته الأفلاطونية فى تحول أوغسطين للمسيحية فبإمكاننا تأكيد أن أوغسطين عنى بالربط بينها وبين العقيدة اليهودية إيماناً منه بأن ثمة تشابهاً واضحاً بين الاثنين. فى الفصل الحادى عشر من الكتاب الثامن من مدينة الله يستبعد إستماع أفلاطون للنبي أرميا وذلك اثناء زيارته الشهيرة لمصر معللاً ذلك بأن أفلاطون ولد بعد عهد دعوة أرميا بنحو قرن، وإن كان يؤكد أن أفلاطون لآبد وأنه قد عرف أسفار موسى بأى وسيلة من الوسائل إذ أن التشابه بينهما مما لا يمكن إنكاره (٦).

أما المرحلة الثانية من حياته الفكرية فقد بدأت فى خريف عام ٣٨٦ فى كاسيكاكوم التى بقى فيها حتى ربيع ٣٨٧، واستمرت فى ميلانو، وفى روما بعد تعميده، وفى أفريقيا فى طاجستا، وانتهت فجأة بإنضمامه للسلك الكهنوتى عندما رسم كاهناً فى كنيسة هيونا فى ربيع

٣٩١. ويمكن القول أن هذه المرحلة مرحلة فلسفية، أصبح أوغسطين يسعى فيها لدراسة الفلسفة وأصبحت فيها ثقافته ثقافة فلسفية أى تبدلت بنية أوغسطين الثقافية (٧).

لم يعد أوغسطين حائرًا وغارقًا في الشك في بحثه عن الحقيقة التي كانت هي ضالته المنشودة طوال عمره بل رسا عند تصور الأفلوطينية للحقيقة. وفي كاسيكيكوم كتب مجموعة محاوراته التي يطلق عليها "محاورات كاسيكيكوم" Dialogues de Cassiciacum وهي أربع "ضد الأكاديميين Contra Academicos" و"في النظام De Ordine" و"الحياة السعيدة De Beata vita" و"مناجاة النفس Soliloquiorum"، وكلها حصيلة مناقشاته مع مجموعة من التلاميذ أقاموا معه في كاسيكيكوم. وفيها حدث تلاميذه على ترك الاهتمام بالشعر وصرف العناية للميتافيزيقا. ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة دراسة الحكمة Studium Sapientiae وإن كان يعنى بها الحكمة الإنسانية أى الفلسفة التي كان يعبر عنها أحيانًا بتعبير آخر هو amor sapientiae وهو الترجمة اللاتينية الحرفية للمصطلح اليوناني Philosophia والذي يعنى محبة الحكمة. إلا أن دراسة أوغسطين للفلسفة لم تكن تعنى أنه أصبح رجلاً حكيمًا Vir Sapiens أى متفلسفًا، بل تعنى فحسب أنه انشغل بالفلسفة ودراساتها باحثًا فيها عن الحقيقة. وبعد تعميده كتب مجموعة من الأعمال الهامة منها "في خلود النفس De Immortalitate animae" و"في الموسيقى De Musica".

و"في كمية النفوس De quantitate animae" وفي "حرية الاختيار De libro arbitrio" و"في حقيقة الدين De Vera religione" و"في سفر التكوين ضد المانوية De genesi contra Manichaeos"، والكتب الثلاثة الأخيرة تتجلى فيها إرهاصات المرحلة الكهنوتية التالية من حيث غلبة الطابع اللاهوتي عليها (٨). وبشكل عام يمكننا القول إن أوغسطين كان يبحث في هذه المرحلة عن الحقيقة بالمناهج الفلسفية المتاحة له.

أما المرحلة الثالثة التي يطلق عليها المرحلة الكهنوتية أو مرحلة "المذهب المسيحي" Doctrina christiana فقد بدأت في ربيع ٣٩١ برسمه كاهنًا في هيبونا التي أصبح أسقفها

بعد خمس سنوات. وفي هذه المرحلة لم يقلع أوغسطين تمامًا عن الاهتمام بدراسة الفلسفة، والدليل على ذلك أنه كتب في هذه المرحلة تحفته الفلسفية "في الثالوث" De Trinitate إلا أنه لم يعد لديه الوقت الكافي للاستغراق فيها إذ كان عليه أن يكرس كل وقته وجهده لدراسة النصوص المقدسة دراسة متعمقة بحيث يمكنه استخدامها بيسر في رسالته الجديدة، ألا وهي توضيح المسيحية والدفاع عنها ضد خصومها (٩). ومنذ أن أصبح أوغسطين أسقفًا في عام ٣٩٦ وحتى وفاته في عام ٤٣٠ تخطى قديسنا عن الكثير من أمانيه الفكرية العزيزة عليه من أجل مسؤولياته الجديدة الجسيمة التي تحملها بكل تفانى طوال أربعة وثلاثين عامًا. أصبح أوغسطين الأسقف يحيا ويفكر ويعمل من أجل شعبه المسيحي أكثر مما يحيا ويفكر من أجل الفكر الفلسفي. أصبح كل همه تحقيق خلاص شعب المؤمنين. تخطى عن برجه العاجي وانغمس في مشاكل الواقع الإنساني إذ فرضت عليه وظيفته كأسقف - فضلاً عن تلبية احتياجات المؤمنين الروحية المتنوعة - إدارة ثروة الكنيسة، والقيام بدور القاضى الذى يفصل فى مشاكل الرعايا سواء أكانوا مسيحيين أم وثنيين، إذ كان هؤلاء يفضلون اللجوء إلى الأسقف ليفصل فى مشاكلهم ثقة منهم فى حياده ونزاهته وعدله (١٠). انفصل نتيجة لمهمته عن فكر العصر القديم ليبشر بفكر العالم الجديد، عالم المسيحية، أو بعبارة أخرى ابتعد عن التراث الفكرى القديم ليدشن فكراً جديداً نابغاً من مشاكل الناس واحتياجاتهم الروحية والمادية. أدرك أن الفكر القديم الذى كان منكباً عليه فى المرحلتين السابقتين قد انقطعت صلته بالحياة الاجتماعية وبالواقع الحى ولم تعد له صلة إلا بصفوة مضحلة، وإن الفكر الجديد الذى لابد وأن يوجد هو ذلك الذى يخدم حياة المسيحيين (١١). يقول "يامولاي أنت ملكى، أنت الهى ولا بد أن أكرس كل المفيد الذى تعلمته صغيراً لخدمتك، ولا بد ألا أتكلم، وألا أقرأ وألا أكتب، وألا أحسب إلا من أجل خدمتك" (١٢). ولقد نجح أوغسطين فى تدشين هذا الفكر الجديد ونعنى به ما أسماه هو "المذهب المسيحى" Doctrina christiana . ولقد استخدم بالطبع فى تكوين هذا الفكر الجديد عناصر قديمة تنتمى للفكر الفلسفى القديم، أى تنتمى للمرحلة الفلسفية عنده إلا أنه وظفها توظيفاً جديداً، وبذا كان مؤسس الفكر المسيحى

الوسيط(١٣). تميز أوغسطين عن آباء الكنيسة السابقين عليه، سواء أكانوا من اليونان مثل القديس باسيل Basile أو جريجوار دى نازيانز Grégoire de Nazianze، أم من اللاتين مثل القديس جيروم وامبرواز، تميز بإدراكه أن العالم القديم الذى يعيش فى كنفه ينهار. ولقد جعله هذا الإدراك يتجه للمستقبل لإعادة بناء الفكر بشكل جديد هو الشكل المسيحى الوسيط(١٤).

ولقد ظل يدعو إتباعه فى هذه المرحلة لدراسة الحكمة الإنسانية وإن نبههم إلى ضرورة التخلّى عن كل ما يعارض الفكر المسيحى ومن قبل ذلك بعض الأفكار الأفلاطونية مثل فكرة وجود النفس فى حياة سابقة على الميلاد، وإمكانية تحقيق السعادة على الأرض، وفكرة احتقار المحسوس(١٥). عنى إذن أوغسطين بالحكمة فى هذه المرحلة السابقة وإن أعطاها دلالة جديدة ولعل هذا التبديل فى دلالة الحكمة هو أهم ما يميز تطور أوغسطين الفكرى. ولذا نرى ضرورة دراسة هذا المفهوم عنده.

٢- تطور مفهوم الحكمة عند أوغسطين.

فى المرحلة الفلسفية كانت الحكمة تعنى عند قديمنا " العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية Sapientia rerum humanarum divinarumque scientia وهو تعريف يكاد يطابق تماماً تعريف الرواقية الأول. وهو ما يعنى أن أوغسطين ظل فى هذه المرحلة الفلسفية بالرغم من إيمانه بالمسيحية يحتفظ بالتصورات اليونانية القديمة للحكمة. ومفهوم الحكمة هذا من المفاهيم القديمة التى حورها أوغسطين فى المرحلة الكهنوتية لتصبح مسيحية تماماً، أصبح يعرفها بالتقوى "Hominis autem Sapientia pietas est" مستندا إلى ما جاء فى سفرأيوب" أن الحكمة قالت للإنسان مخافة الله هى الحكمة" (أيوب: الإصحاح ٢٨، الآية ٢٨)(١٧). ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين كان يعرف الحكمة أحيانا بصيغ تجعلها تبدو وكأنها تعنى ما كانت تعنيه عند كل من أفلاطون وارسطو كأن يقول عنها أنها ' المعرفة العقلية بالأشياء الخالدة "Aeternarum rerum cognition intellectualis"(١٨) كان مثل هذا التعريف يجعلها تبدو عند قديمنا وكأنها تعنى تأمل المثل الأفلاطونية الخالدة والثابتة

والمعقولة، أو كأنها تعنى معرفة العلل الأولى ومبادئ الأشياء، وكلها أمور خالدة ثابتة كما هو الحال عند أرسطو. أى أن الحكمة كانت تبدو عنده وكأنها توازي اللوغوس، أى جملة حقائق العالم المعقول، إلا أنها فى الحقيقة كانت تعنى شيئا مختلفا تماما عن حكمة الفلاسفة إذ أصبحت تعنى معرفة الله من منظور مسيحي، ومعرفة كل من الخير الأقصى والغبطة كما تحددهما العقيدة. أن الحكمة أصبحت تعنى عنده معرفة أن المسيح قد مات وبعث من أجل خلاص الإنسان. وهو عندما يقول أن الله وحده هو الذى يستحق لقب الحكيم لا يعنى بهذه الصفة شيئا من قبيل ما جاء عنها فى فايدروس أو فى تاسوعات افلوطين، بل يعنى بها أحد اسماء الله وإحدى صفات الجوهر الإلهي، والاقنوم الثانى. ولم يعد محب الحكمة عنده محبا لها بالمعنى الذى كان يذهب إليه الفلاسفة اليونان بل هو محب لها بمعنى انه يحب المسيح ويؤمن به (١٩) يقول: "عن الحكمة كلا منا، لا عن حكمة هذا العالم التى هى جهالة عند الله، بل عما هى، حقا بنظره، حكمة. الله هو كمال الحكمة، وحكمة الإنسان عبادة الله، وتناقش الناس فى الحكمة فقالوا: إنها علم الأمور البشرية والإلهية. بيد أن الكثيرين لم يسعوا إليها إلا كسبا لمديح الناس لهم وارادوها فى حياتهم علما لا خلقا تأمر به الحكمة فنالوا مجدا بشريا زائلا وعجزوا عن الوصول إلى نور الله. ولم يطلبوا الحكمة، مع أنهم تظاهروا بالبحث عنها، ولو بحثوا عنها حقا لعاشوا وفقا لمبادئها." (٢٠) واضح من النص أنه يرفض المفهوم الذى تكون بمقتضاه الحكمة علما عقليا بالأمور البشرية والإلهية، ويرى على العكس ان الحكمة الحقيقية هى معرفة بالله وفقا لما جاء فى العقيدة، وهى هدى للناس لما فيه خيرهم وسعادتهم. كما يتضح من النص حرصه على التمييز بين كمال الحكمة الذى هو الله نفسه وبين الحكمة الإنسانية التى هى عبادة الله. وعند أوغسطين الحكمة ليست هى الحقيقة فحسب بل هى تلك الحقيقة التى تحقق الغبطة التى هي غاية الإنسان. إن الحكمة الانسانية فى هذه الحياة الدنيا هى المجهود الذى يبذله الإنسان لمعرفة الله ولحبه مما يحقق له السعادة، وهى فى الحياة الأخرى التأمل الهادئ لله الذى يحقق الغبطة.

وليس بإمكان البشر الإحاطة بهذه الحكمة المسيحية على هذه "الأرض الفانية" in terra morientiam، وهى فى الحياة الأخرى من نصيب نفوس المصطفين فحسب، إلا أن

الله ينعم بجزء يسير من هذه الحكمة على صفة قليلة العدد هم أكمل النفوس البشرية على هذه الأرض(٢١).

والكتاب المقدس في رأيه هو مصدرنا الوحيد للحكمة ولا يعني هذا أن الحكمة الإنسانية تكون مجرد تفسير لهذا الكتاب بل هي تفسير تتخلله معالجة الكثير من المسائل اللاهوتية كما يتضح في تفسيره مثلاً لسفر التكوين de genesi ad litteram. فالكتاب العاشر من هذا التفسير على سبيل المثال هو في حقيقته رسالة مستقلة عن أصل النفس الذي عرج له أوغسطين لتفسير صمت سفر التكوين فيما يتعلق بهذه المسألة الخطيرة. وأحياناً تكون المسائل اللاهوتية التي يعالجها في تفاسيره للكتاب المقدس هي في نفس الوقت مسائل فلسفية مثل مسألة الأفكار الخالدة في الكتاب الرابع، ومثل نظرية الأصول البذرية في الكتابين الخامس والسادس. وكان يخصص في بعض الأحيان أعمالاً قائمة بذاتها يعالج فيها بشكل نسقي محتوى الإيمان مثل "موجز إلى لوران" Enchiridion ad Laurentium و"في الإيمان والرمز" De Fide et Symbolo و " المذهب المسيحي" Doctrina Christiana. وفي أحيان أخرى كان يخصص جزءاً من أعماله التي ليست باللاهوتية الخالصة لمعالجة بعض المسائل اللاهوتية كما فعل في الكتب الأخيرة من مدينة الله وفي الكتب الثمانية الأولى من " في الثالوث " DeTrinitate(٢٢).

وفي ختام عرضنا لمفهوم الحكمة في المرحلة اللاهوتية الكهنوتية يمكننا القول أن الحكمة كانت من حيث الموضوع هي الإرهاصة الأولى لما سيصبح فيما بعد اللاهوت والذي ستتضح صورته تماماً في القرن الثالث عشر وخاصة على يد القديس توماس الأكويني. فاللاهوت كما نعرف هو ذلك الجهد العقلي الذي ينصب على العقيدة كما عبر عنها في الكتاب المقدس، والذي يسعى لإستخلاص القضايا ولعرضها، أي هو ذلك الجهد الذي يتجاوز الشرح والتفسير النصي، وهو ما كان يحاول أن يحققه أوغسطين من أن لآخر(٢٣).

على أنه يجب ألا يفوتنا أن هذه الحكمة الإنسانية عند أوغسطين التي اعتبرناها الإرهاصة الأولى لعلم اللاهوت كانت تختلف عنه كما تجلى عند علماء اللاهوت فيما بعد من

حيث أنها لم تكن عنده من كسب العقل الإنسانى وحده كما سيكون اللاهوت عند أصحابه فيما بعد، بل كانت نعمة من نعم اللطف الإلهى. يقولها صراحة: "ولكن كما أنه لا يمكن لأحد أن يوجد ذاته بذاته، فكذلك لا أحد يمكنه أن يكون حكيما بذاته، بل هو يكون كذلك بفضل النور الذى قيل عنه" كل حكمة تأتى من الله "(٢٤).

ويبقى أكثر الأسئلة بحثا للحيرة لكل الباحثين ونعني به ما هي وسيلتنا كبشر مخلوقين لله لبلوغ الحكمة؟! أى ما هي الإداة التى أنعم بها الله علينا لإكتساب سبب الغبطة أى لاكتساب الحكمة؟ وفى اعتقادى أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال إلا بعد عقد مقارنة بين كل من الحكمة والعلم في فكر أوغسطين، مقارنة من شأنها إيضاح هوية كل منهما وتحديد الإداة المعرفية المستخدمة فى كل منهما، ولذا نبدأ بالمقارنة بين هذين النمطين المعرفيين.

٣- الحكمة والعلم:

أصبح أوغسطين لا يبغي فى المرحلة الكهنوتية إلا الحكمة بالمعنى الذى حددناه لها والتى تحقق غبطة المؤمن التى هى الغاية الطبيعية لكل إنسان. يقول "كل انسان أيا كان يهوى إن يكون سعيدا وما من إنسان إلا ويهوى ذلك. وإن أحب شيئا دون سعادته فانه يحبه فى سبيل سعادته." (٢٥) وبداية نقول أن أوغسطين لم يسهل لوضع نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة بل سعى لوضع قاعدة عملية تكون اساسا للإنسان فى استخدامه لقدرته على المعرفة وتحقيقا لذلك ميز بين تصورين ممكنين للمعرفة هادفا بهذه التفرقة تحقيق مزيد من الإيضاح لمفهوم الحكمة. أما النمط الأول من المعرفة فهو الذى يهدف للمعرفة فى حد ذاتها. وهذا النوع لا حد له لأن الذى يطلب المعرفة لذاتها لن يصل أبدا للحظة يكتفى فيها بالقدر الذى حققه من المعرفة وهو ما يسميه أوغسطين بالعلم Scientia، وهو يشتمل على العلم بالمعنى التقليدى وعلى حكمة الفلاسفة. أما النوع الثانى من المعرفة فيتميز بأن له هدفا محددا هو تحقيق السعادة مما يفرض عليه حدودا واضحة ومنهجيا محددا، وقد أطلق عليه أوغسطين اسم الحكمة Sapientia (٢٦) ويميز بين العلم والحكمة بتفرقة أخرى من شأنها إلقاء مزيد من الأضواء على هوية كل منهما ونعنى بها التفرقة بينهما على أساس الموضوع.

يقول "تختص الحكمة بإدراك الأشياء الخالدة بينما موضوع العلم هو ما تجعلنا الحواس نحس به" (٢٧) فبينما يختص العلم بمعرفة الأشياء الدنيوية (الزمانية) معرفة عقلانية Temporalium rerum cognitio rationalis تختص الحكمة بمعرفة الأشياء الأزلية معرفة عقلية "Aeternorum rerum cognitio intellectualis" (٢٨). وهو لا يقوم بهذه التفرقة بين الحكمة التي هي تأمل للحقائق الأزلية أو بعبارة أخرى التي تعني بمعرفة الله وعبادته، وبين العلم الذي هو معرفة أدنى مرتبة لكونه معرفة بالأشياء المخلوقة الزمانية، تأثراً بتثنائية المعرفة الأفلاطونية كما يبدو للوهلة الأولى، إنما يفعل ذلك في حقيقة الأمر استجابة لإحتياج عنيف لمقابلة المعنى التقليدي لكلمة علم Scientia - ونقصد بالمعنى التقليدي معناه في التراث الفلسفي العلمي اليوناني الروماني القديم - بالمفهوم المسيحي المختلف جذرياً لكلمة حكمة Sapientia (٢٩). ودليلنا على ذلك أنه كان يستند دائماً في تفرقه بين المفهومين للنصوص المقدسة من قبيل ما جاء في رسالة بولس الأول إلى أهل كورنثوس (الإصحاح الثاني عشر، الآية ٨): "فإنه لوحد يُعطى بالروح كلام حكمة ولآخر كلام علم بحسب الروح الواحد"؛ وما جاء في سفر أيوب الإصحاح (الثامن والعشرين، الآية ٢٨): "وقال للإنسان مخافة الرب هي الحكمة والحيضان عن الشر هو الفهم" (٣٠)؛ وما جاء في كتاب الحكمة (السفر السادس، الآية ٢٦) وما جاء في الجامعة (السفر الأول، الآية الأولى ٩) (٣١).

ولعل آخر هذه التفرقات بين العلم والحكمة وأهمها هي تلك التي تقوم على أساس وظائف العقل. جعل للعقل وظيفتين Officia أو شكلين من أشكال استخدامه، وظيفة عليا سامية هي الحكمة قوامها تأمل الحقائق الخالدة أي الله والنفس، ووظيفة أدنى هي العلم قوامها إعمال العقل في معطيات التجربة الحسية وهدفها معرفة الحقائق الزمانية الموجهة للفعل (٣٢) أو المتعلقة بتجربة التاريخ الإنساني أو "بالمعرفة التاريخية" Cognitio historica حسب تعبيره (٣٣). وهو بهذا يوسع من مجال العلم ليجعله يشتمل على كل ما يخص التقنيات المختلفة ويخص الحياة الاجتماعية، والعلوم الدنيوية والتاريخ والعلوم المعاونة

فى تفسير العقيدة (٣٤). وبالرغم من أن للعقل وظيفتين فإنه لا ينقسم أى أن الوظيفتين "الأشتين
تكونان فى عقل واحد" Duo in mente una (٣٥).

واضح من عرضنا أن أوغسطين كان يقيم العلم تقىما دينيا وأخلاقيا لىجعله فى مرتبة
أدنى من مرتبة الحكمة. يقول "يابنى العزيز جدا لوران من الصعب على الإعراب عن
رغبتي الشديدة فى رؤيتك حكىما لا من قبيل الذين قيل عنهم (أين الحكيم. أين الكاتب. أين
الباحث فى هذا العالم. ألم يُجهل الله حكمة هذا العالم) (رسالة بولس الرسول الأول إلى أهل
كورنثوس، الأصحاح الأول، الآية ٢٠)، إنما من قبيل الذين كتب عنهم (أن جمهرة الحكماء هم
سلامة الكون) (الحكمة: الإصحاح السادس، الآية ٢٦) (٣٦) همش العلم تماما بما أنه لا
طائل منه بالنسبة للمؤمن، أى بما أنه لا يحقق غبطته يقول "ما أشقى من يعلم كل شئ ولا
يعرفك أنت أيها الرب الاله! وما أسعد من يعرفك وإن كان يجهل كل شئ! إن الذى يعرفك
ويعرف الأشياء كلها لا يزداد سعادة بمعرفتها بل أنت وحدك مصدر سعادة له إذا عرفك إلهيا
فسبحك وشرك ولم تطع عليه أفكاره" (٣٧) ويقول رافضا ما قاله فيرجيل فى احد قصائده
من أن السعيد هو من استطاع معرفة العلى، أى من أحاط بالعلم" لا ! لا يهم معرفة من أين
تأتى زلازل الأرض، ولا باية قوى ترتفع البحار فى أمواج عالية.. بل الأهم هو معرفة على
الخير والشر" (٣٨).

وفى بعض النصوص يكاد أوغسطين يدع "المسيحيين الراغبين فى معرفة الحكمة
الحقيقية إلى الإعراض عن العلم الدنيوي لأنه ليس عنما حقيقيا، يقول فى الموجز "عندما
نتساءل ما الذى يجب أن نؤمن به فى مجال العقيدة فإن الأمر لا يتطلب التقىب فى الطبيعة
على طريقة من يطلق عليهم اليونان إسم الطبيعيين. لا مجال إذن للخوف ألا يعرف المسيحي
بعضا مما يتعلق بخصائص العناصر وعددها، وبالحركة، وبنظام الكواكب.. وآلاف التفاصيل
الأخرى الخاصة بالاكشافات التى قاموا بها أو التى يتصورون أنهم قاموا بها، لأنهم هم
أنفسهم (أى الطبيعيين) لم يكتشفوا كل شئ بالرغم من إمتياز عقريتهم. لقد إستخدموا لمعرفة
بعض الأمور كل الحكمة الأنسانية وإستخدموا لمعرفة البعض الآخر التجربة التاريخية، ولكن

حتى فيما يفتخرون أنهم عرفوه فإن نصيب الرأى عندهم أكبر من نصيب العلم الحقيقى" (٣٩).

وفي محاولة رائعة لجعل العلم خاضعا للحكمة يذهب فى الكتاب الأول من "المذهب المسيحى" إلى أن المعرفة تنصب إما على الموجودات أى على الأشياء res أو على الرمز. والأشياء بدورها تنقسم إلى أشياء لابد وأن ننعم بها frui أى هي غايات، وإلى أشياء هي مجرد أدوات أو وسائل نستخدمها فحسب uti لتحقيق الغايات. ومعرفة النمط الأول من الأشياء أو الأمور يحقق لنا السعادة والخير الأقصى، وبما أنها تحقق سعادتنا فيجب عدم الالتفات إلى غيرها لأن كل ما عداها لابد وأن يكون مجرد ادوات نستخدمها لبلوغ هدفنا الأسمى الا وهو السعادة أو الغبطة. ومن الخطأ الجسيم الإنهيار بالوسائل والتوقف عندها والإنشغال بها واعتبارها هي الغايات. إن العلوم المختلفة لابد وأن تكون مجرد وسائل لتحقيق معرفة الله التي هي غايتنا الحقيقية لانها هي التي تحقق غبطتنا. يقول: "لابد وأن نتجه بكل أفكارنا وبكل حياتنا وبكل عقلنا لله.. وعندما يقول لنا (الإنجيل) أفعل ذلك بكل قلبك بكل نفسك، بكل عقلك فهو لا يترك لنا أية جزئية من حياتنا أى لا يترك أى موضع خال يمكننا أن ننعم فيه بكائن آخر غيره" (٤٠)، وهو يكرر نفس الفكرة لأهميتها فى " فى الثالث" (٤١). في هذه الحالة فقط، أى عندما يصبح العلم وسيلة لمعرفة الحكمة، يكون العلم مفيدا لأنه يساهم فى تحقيق الخلاص والغبطة. والعلم يكون وسيلة لمعرفة الحكمة المسيحية بطريقتين أولهما أن يكرس جهوده لمعرفة وفهم التعبير المحسوس الملموس عن جوهر العقيدة ونعنى بالتعبير المحسوس أو التجلى الملموس الكتاب المقدس أى نصوصه، وثانيهما عندما يكون هدفه الدفاع عن العقيدة ضد النفوس الملحدة. فى هاتين الحالتين فحسب يستحق العلم اسم العلم لأنه يبسط العقيدة أو يدافع عنها. يقول عن العلم الحقيقى الذى يضع نفسه فى خدمة العقيدة " هو معرفة كيف ننقل نفس مضمون الإيمان للنفوس النقية وكيف ندافع عنه ضد النفوس الملحدة.. إن هذا الجانب .. هو الذى ينبغى أن نخصه وحده بكلمة علم كما فعل القديس بولس (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثانى عشر، الآية ٨) " (٤٢).

العلم اذن وظيفته ان يعرف في ذاتها الأشياء المحسوسة التي هي رموز للحقيقة الإلهية. ومعرفة الأشياء في ذاتها لا تتحقق إلا من خلال كافة العلوم الطبيعية من جغرافيا، وعلم للمعادن، وعلم للنبات وللحيوان والفلك.. والتاريخ.(٤٣).

إن قراءة أعمال أوغسطين تكشف لنا عن إيمانه الصادق بأن العلم بكافة فروعه ما هو إلا أداة للوقوف على الحكمة. ونتج عن إيمان أوغسطين هذا بدور العلم الهام أن عني أوغسطين عناية كبيرة بالمسائل الطبيعية. ولقد فعل ذلك بشكل خاص في ثلاثة من أعماله خصصها لتفسير سفر التكوين ونعني بها" في سفر التكوين ضد المانوية De genesi contra Manicheos، و" الكتاب الغير مكتمل في تفسير سفر التكوين" De genesi ad litteram imperfectus liber الذي ترجع تسميته بغير المكتمل إلى أنه غير مكتمل بالفعل، وعمله الضخم المكون من اثني عشر كتابا ألا وهو "فى سفر التكوين" ad litteram. كما أن كلا من مدينه الله والاعترافات يحتويان على العديد من المعالجات الطبيعية(٤٤). وأحيانا كان يعرض لمسائل طبيعية خاصة للغاية من قبيل هل خلق آدم وحواء بالغين؟ هل ما يذكره الكتاب المقدس عن الإنسان homo صحيح بالنسبة للمرأة بنفس نسبة صحته للرجل؟ هل سيبعث الاطفال بالغين؟ الخ. ولم تكن أثارته لمثل هذه المسائل إلا استجابة للفضول Curiositas السائد في نهاية العصور القديمة والسارى في كل فكرها وثقافتها. ولقد انتبه أوغسطين لخطر الفضول ولخطر الاستجابة له ولذا بذل كل جهده لمقاومته ولمنع تسله للتفسير وللاهوت. وهو عندما يضطر اضطرارا للاستجابة للفضول لا يفعل ذلك استسلاما له إنما لان من صالح العقيدة الرد على الأسئلة التي يطرحها وان كان يفعل ذلك في اضيق حدود ممكنة مع محاولة تجنب استمرار النقاش وتعمده وتشعبه(٤٥).

لم يكن هدفه ابدا معرفة المحسوس الطبيعي والانسانى في حد ذاته ولذاته، إنما كان هدفه استخدام هذه المعرفة لبلوغ الحكمة والخلاص والسعادة. يقول: "ليس لدي الوقت الكافى لا للخوض فى هذه المسائل ولا لمعالجتها.. لأن ما نرغب فيه هو تعريفهم بما يحقق خلاصهم وبما هو ضرورى أو مفيد للكنيسة"(٤٦).

الوضع السليم اذن ان يكون العلم وسيلة لتحقيق الحكمة مع بقائه متميزا عنها، وبالتالي أن تكون الحكمة أعلى مرتبة من العلم، أما الخلط بين الأثنين فمرفوض لأنه يعنى وضع الأسمى والأدنى على قدم المساواة. والعلم والحكمة من عند الله ولذا فمن البشر من يتمكن من بلوغ العلم ولكنه لا يتجاوزه لما هو اسمي أى للحكمة، ومنهم من ينجح فى تجاوز العلم والسمو للحكمة. ثمة هيراركية اذن يتدرج فيها كل من العلم والحكمة دون أي تعارض(٤٧). وبدون فهم هذه العلاقة الدقيقة بين العلم والحكمة لا يمكننا ادراك نصوص أوغسطين الادراك السليم، ولا يمكننا الوقوف على حقيقة تصوره للتاريخ.

بقى ان نتعرف على قوى الادراك عند أوغسطين وهو ما لم يكن فى إمكاننا تحقيقه الا بعد عقد المقارنة بين العلم والفلسفة والتي انتهينا منها نوا.

٤ - قوى الادراك.

بما أن الحكمة هى التى تحقق انبل الأهداف أى الغبطة فلا بد إنها تستخدم انبل الآليات المعرفية، أما العلم فيما أنه مجرد وسيلة لإكتساب الحكمة فلا بد أنه يستخدم آليات أقل شأنًا، وإذا ما فحصنا الإنسان يتبين لنا أن هذا الفرض صحيح لأن الإنسان فى الحقيقة إنسانان: أنسان خارجي وآخر باطنى. يشترك الأول مع الحيوانات فى كثير من الأمور: الجسم المادى، الحياة الغذائية، المعرفة الحسية، صور وذاكرات الالساسات. أما الإنسان الباطنى أو الجواني فهو على العكس من ذلك ينفرد بخصائص تميزه عن الحيوان. والأول يستخدم العقل والثاني يستخدم تلك القوة الإدراكية الغامضة التى عجز الباحثون عن ترجمة المصطلح الأوغسطينى اللاتينى الدال عليها إلى اللغات الحية فاستخدموا نفس المصطلح الأصلى بدون ترجمة ونعنى به المـens، ومعناه القاموسى والنفـس أو الروح أو العقل، وان كان أوغسطين يعنى به أمرا دقيقا للغاية يسموا على كل هذه الأشياء وإن تشابه معها فى بعض النواحي(٤٨). والنصوص وحدها هى التى كشفت لنا عن دلالاته الحقيقية مما أتاح لنا اقتراح ترجمته بالبصيرة وهو ما نؤجل الحديث عنه قليلا.

إن الإنسان جسم ونفس وهذه دورها التحكم في الجسم. إلا أن الجسم كثيراً ما ينجح في شغل النفس العاقلة عن أن تقوم بوظيفتها المميزة لها والخاصة بها ألا وهي التأمل الخالص فتتشغل بمعرفة أشياء نفعية. بالنفس إذن نشاطان عقليان أحدهما نبيل وهو التأمل الخالص وثانيهما يهدف لمعرفة الأشياء النفعية وهو أقل قيمة. وكأن ثمة عقليين في عقل واحد كما سبق أن قلت "duo in mente une". وأوغسطين الذي يعشق التمييز والذي تصور الوجود كله في إطار الأزودواجية أطلق على العقل في تأمله الخالص الذي من شأنه تحقيق الغبطة لصاحبه اسم العقل الإسمى أو الـ mens وأطلق على العقل في انشغاله بالأمور الخاصة بالجسم والتي تفرضها مطالب الحياة العملية اسم العقل الأدنى (٤٩).

وعنده الـ mens والروح spiritus متماثلان والفارق الوحيد بينهما أن الثاني هو الجنس الأول هو النوع يقول "عندما يقول الرسول (روح ذهنكم) spiritus mentis vestrae (رسالة بولس إلى أهل أفسس الأصحاح الرابع، الآية ٢٣) فهو لا يعني حقيقتين وكأن ذهن mens شئ مختلف عن الروح spiritus، إنما هو يقول هذا لأن إذا كان كل ذهن هو روح فإن كل روح ليس ذهنًا" (٥٠). الـ mens إذن الذي استخدمت الترجمة العربية للعهد الجديد للدلالة عليه كلمة ذهن والذي اقترح ترجمته بالبصيرة هو الروح الخاصة بالإنسان. وهذه البصيرة ليست هي كل النفس العاقلة في الإنسان. يقول "لو استبعدنا الجسم ولم نفكر إلا في النفس فإن "البصيرة" Mens هو بعض منها، وكأنه رأسها أو عينها أو وجهها... أنها ليست النفس إذن بل ما هو متميز في النفس هو الذي يسمى بالبصيرة" (٥١) ويقول "إن البصيرة Mens هي التي تسمو بنا بواسطة قمة العقل الإنساني تحت إشراف الإيمان إلى المعرفة العقلية بالطبيعة الأسمى التي لا توصف، واللاجسمانية، والغير متحركة، والله وحده هو الذي يتحكم فيها" (٥٢) وثمة نص هام للغاية يبين مكانة البصيرة بالنسبة لسائر قوى النفس ويبين طبيعة إدراكها يصف فيه البصيرة بأنها "تظر النفس الصحيح التام"، وبأنها "عين النفس" ويحدد فيه وظيفة عين النفس هذه بأنها إدراك الله، ذلك الإدراك الخاص الذي يسميه في هذا النص الرائع بالروية التي يتحد فيها المدرك والمذكر. والغريب أنني

عند اهتدائي لكلمة بصيرة كترجمة لكلمة Mens استطعت أن أدرك كل أبعاد هذا المصطلح اللاتيني الغامض الذى احتار الباحثون فى ترجمته للغات الحديثة. وأغلب الظن أن سبب ذلك هو أن الصوفية المسلمين أكثروا من الحديث عن البصيرة مما جعلها مفهوما واضحا فى الذهن بالنسبة لابناء الحضارة الإسلامية العربية بينما إنفرد أوغسطين فى التراث المسيحى الوسيط باستخدامه لهذا المصطلح بهذه الدلالة. يقول أوغسطين: " العقل (البصيرة) هو نظر النفس، وطالما أن من ينظر لا يرى حتما فإن النظر الصحيح التام الذى تعقبه الرؤية هو الفضيلة، والفضيلة هى الإدراك الصحيح التام. بيد أن هذا النظر بالذات لا يستطيع أن يوجه العينين إلى النور إلا إذا حضرت تلك الأشياء: الإيمان الذى به نرى الخير الذى يتوق إليه النظر وبه يصبح سعيدا، والرجاء الذى به نتأكد من نظرنا متى كان نظرنا مطابقا للأصول والمحبة التى بها نرى ونتمتع بالرؤية. ومن الآن وصاعداً نتحقق مشاهدة الله التى هى غاية النظر، لا لكى يتوقف النظر عن كل جهد ونشاط، بل لنلا يسعى فى إثر شئ آخر. إن كمال الفضيلة التام هو فى أن يصل العقل (البصيرة) إلى غايته ويحصل على السعادة الحقة. والرؤية هى هذا الإدراك فى النفس الذى يتم فى الجمع بين المدرك والمدرك حتى يتبين من خلال ذلك أنا بعين النفس نرى ما يقال. وإن توقفنا عن استخدام عين النفس استحال على الإنسان أن يرى شيئا. ونتيجة لذلك ، متى ادركت النفس الله رأته" (٥٣) البصيرة كما يقول لنا أوغسطين هى قوة ادراكية خاصة من قوى النفس العاقلة لأنها هى التى تحقق "النظر الصحيح التام" الذى يؤدى إلى "الرؤية". والرؤية التى تحققها البصيرة رؤية خاصة لأنها هى رؤية الله أو "مشاهدة الله". والبصيرة لا تحقق وظيفتها بشكل كامل إلا بفضل الإيمان الذى يرشدها، وعندما تصل البصيرة إلى غايتها تحقق "السعادة الحقة". البصيرة Mens إذن وظيفتها ادراك الله ومعرفته ورؤيته كما تصوره لنا العقيدة. وما أقرب هذا المفهوم لأحد المعانى الاصطلاحية للبصيرة فى لغتنا العربية. جاء فى لسان العرب "والبصيرة: عقيدة القلب، قال الليث: البصيرة اسم لما اعتقد فى القلب من الدين وتحقيق الأمر؛ وقيل: البصيرة الفطنة... وعلى غير بصيرة أى على غير يقين" (٥٤)

والبصيرة Mens عند أوغسطين هي صورة الله ولذلك يأمرها الله أن تعرف نفسها حتى تعرف الله ولعل خير تصوير لتلك العلاقة ما جاء في النص السابق بأن "الرؤية هي هذا الإدراك في النفس الذي يتم في الجمع بين المدرك والمدرّك". ويقول في "التالوث" موضعاً ذلك "لما يأمر الله البصيرة Mens أن تعرف نفسها؟ أعتقد أن ذلك لتعرف ذاتها فعليا Se Cogitet وتحيا وفقا لطبيعتها أي لتتطلع إلى أن تخضع للذي يجب أن تخضع له، للذي يجب أن تحكم من قبله، وذلك بأن تسيطر هي على ما هو أدنى منها والذي يجب أن تتحكم فيه" (٥٥)

بعد كل هذا الذي سبق إيضاحه والذي كان يستحق عناء محاولة الإيضاح نقول أن البصير عند أوغسطين التي هي العقل الإسمى أو الوظيفة العليا للعقل هي المختصة بمعرفة الحكمة.

والآن يمكننا طرح هذا السؤال الذي من أجل الإجابة عنه قمنا بكل هذه المعالجة هل التاريخ علم أم هو جزء من الحكمة أم هو الأثنان معاً؟. وسنجهّد في الإجابة عن هذا السؤال الهام في الفصل التالي الذي خصصناه لمعالجة التاريخ والتأريخ.

هوامش الفصل الأول

- 1- Labriolle (Pierre de): Histoire de la littérature latine chrétienne; les Belles Lettres; Paris 1920;p:530 à 532.
- 2- Marrou(Henri-Irénée): Saint Augustin et la fin de la culture antique,E.De Boccard Editeur,Paris 1938,p 162.
- ٣- على زيعور: اغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية الفلسفية الوسيطة، دار إقرأ ١٩٨٣ من ص ٣٥ بيروت
- 4- Saint Augustin: la cité de Dieu, traduction de L 'Abbé g. Vidal,Préface de s.g.mgr Augustin leynaud, Avignon, Maison Aubanel Père,1930, Liv V111,chap. x.
- 5- Ibid: Livre V111,chap.12.
- 6-Duhem(pierre):le système du monde,Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic, Librairie scentifque A. Hermann et fils 1914, Paris 1914,tome II,p.415 à 417.
- 7- Marrou: Opict p.165 á167.
- 8- Ibid,p 167,383..
- وحسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩، ص ١٠-١١.
- 9- Ibid pp, 167-168.

- 10-Marrou(Henri Irénée):Saint Augustin et l'augustinisme,Maitres Spirituels, Editions du Seuil , Paris 1957,pp.134-135;143.
- 11-Marrou: Saint Augustin et la fin de la culture antique, pp.337-338.
- 12-Saint Augustin: les Confessions, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle,les Belles Lettres, Paris,1933,I,15,n 024,p.21.
- 13-Marrou: Saint Augustin et la fin de la culture antique,pp.xixii.
- 14-IBid: pp,355-356.
- 15-Ibid: pp,355-359
- 16-Saint Augustin: Contra Academicos:I,5, in Rice (Eugène F.):
The Renaissance Idea of Wisdom, Harvard University press
1958) p.2.
- 17- Saint Augustin: Enchiridion,texte,traduction et notes par
J,Rivière, dans Oeuvres de Saint Augustin,Ière série, Opuscles,
desclée,de Brouwer Cic,Paris 1947,1,2,p.103.
- 18- Saint Augustin: De Trinitate: X111,15,dans Martin(1 ' Abbé
Jules) Saint Augustin, les grands philosophes, seconde édition,
librairie Félix Alcan, Paris 1993,p.6.
- 19-Rice: The Renaissance Idea of Wisdom,pp.10-11.
- ٢٠- القديس أوغسطينوس: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها إلى العربية
الخوري يوحنا الحلو، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٨، الكتاب الأول،
الفصل الأول ص ١.

- 20- Rice: Opcit,p.13.
- 21-Marrou: saint Augustin et la de la fin Culture antique.pp.262-263.
- 22-Ibid: pp,377-378.
- 23-M.D.Chenu O.P.La Théologie comme Science au XIIIe Siècle,dans Archives d'hisfoire doctrinale et littéraire du moyen âge,2ème année, librairie philosophique J.Vrin paris 1927, p.31 à 71.
- 24- Saint Augustin: Enchiridion,1,1,p.103.
- ٢٥- القديس اغوسطينوس خواطر ، الكتاب السابع ، الفصل الثاني ، ص ٣٧٤ .
- 26-Gilson (Etienne): Introduction à L'étude de saint Augustin, Librairie Philosophique J.Vrin, paris 1931,p.140.
- 27-De Diversis Queastionbus, Quaest.11,n-03, dans Martin: Saint Augustin,p.6.
- 28-De Trinitate: XIII,15, dans Martin: Ibid p.6.
- 29-Rice: Opcit,p.12.
- 30-De Trinilate: XII,14,XIV,1 dans Gilson: Opcit.140.
- 31-Enchiridion: 1,1,p.103.
- 32-De Trinitate:X11-XIV dans Marrou: Opcit,p.370.

33- De Trinitate:xIII,1, dans Martin: saint Augustin,p.6.

34-Ibid:XIV,8,dans Marrou: Opcit p.371.

35-Ibid:XII,12,dans Gilson: Opcit p.142.

36-Enchiridion:1,1,p.103.

٣٧- خواطر : الكتاب السابع، الفصل الأول ص ٣٧٤.

38- Enchiridion: V,p.129.

39- Ibid: III,9,117.

40- Doctrina Christiana: 1,22 dans Marrou: Opcit,pp.343-344

41-De Trinitate: XII,8 dans Marrou: Opcit pp.371.

42-Ibid:XIV,1, dans Marrou: Opcit pp.374-375.

43-Gilson: Opcit,pp.151-152.

44-Duhem: Opcit 329.

45-Marrou: Opcit p.471 à 473.

46-De genesi ad Litteram:11,10 dans Duhem:Opcit,p.379.

47- Gilson: Opcit,pp.147-148.

48- Gilson: Opcit p.141.

49-De trinitate:XII.12 dans Gilson: Opcit,p.142.

50-Ibid:1,14 dans Gardeil(le père) : la structure de l'âme et
l'expérience mystique, gabalda: Editeur,paris 1927,p.19.

51-De Trinitate:L,15,dans Gardeil:Ibid,p.22.

52-Ibid,pp.23.

٥٣- خواطر : الكتاب السابع، الفصل الأول ص ٣٧٢.

٥٤-ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة د.ت، الجزء الرابع ٢٩١.

55- De Trinitate:L,10, dans Gardeil:Opcit p.105

الفصل الثاني

التاريخ والتأريخ

فكر أوغسطين التاريخي فكر عظيم، شكل الفكر الغربي عميقا وسيطر عليه طويلا هذا أمر لا جدال فيه. أما ما يمكن مناقشته فهو طبيعة هذا الفكر: هل هو فكر فلسفي أم هو فكر لاهوتي؟ وتقتضى منا الأجابة عن هذا السؤال دراسة أمرين أولهما تصوره لمفهوم التاريخ: نشأته ومساره وهدفه، وثانيهما منهج دراسة الأصول المسيحية لهذا المفهوم عنده. وقد تبدو هذه الدراسة وكأن هدفها إنكار أبنتكار أوغسطين ولكنها فى حقيقتها تهدف إلى تحديد إضافات أوغسطين الجديدة للأصول المسيحية أو تأويلاته المبتكرة لها. (١) والأحداث التاريخية هى التى دفعت بأوغسطين أن يلعب دور المدافع والموضح للفكر التاريخي المسيحي، ونعنى بهذه الأحداث سقوط روما وما ترتب عليه، مما أثار هجوما حادا على المسيحية من قبل إضعاف الإيمان وأصحاب البدع والمرتدين للوثنية والوثنيين بدعوى أنها مسئولة عما ألم بروما العظيمة. كان سقوط روما حدثا جليلا مروعا ولذا جاء رد الفعل سريعا وقد تمثل فى تيارات فكرية تتحدى الفكر المسيحي "السليم". وكان لابد من التصدى لهذا التحدى الجديد للمسيحية، فكان من نصيب أوغسطين أن يكن فارس حركة الدفاع عن المسيحية.

ويجدر بنا قبل أن نعرض لمفهوم المسيحية للتاريخ، ذلك المفهوم الذى أخذ أوغسطين على عاتقه توضيحه وإبرازه والدفاع عنه واثباته، أن نشير إشارة عابرة للفكر التاريخي الروماني، ذلك الفكر الذى عرفته المسيحية. وبداية يمكننا القول أن روما لم تسهم اسهاما جديرا بالذكر فى مجال الفكر التاريخي وذلك لسببين أولهما أنها فعلت فى هذا المجال ما فعلته فى مجالات أخرى كثيرة أى حذت حذو الأغريق، ليس هذا فحسب بل لم تبتكر جديدا. وثانيهما أن المؤرخين الرومان لم يحفلوا لإعتزازهم الشديد بروما إلا بتاريخها هى. ولو

ضربنا مثلاً بسالوست Sallust (٨٦-٣٤ ق.م) لوجدناه تلميذاً لثيوكلديس اليوناني ولوجدنا مؤلفاً الرئيسى عن تاريخ روما فى الفترة ما بين عام ٧٨ وعام ٦٧ ق.م. وقد تميز سالوست بقدرة عظيمة على تحليل الشخصيات والعوامل السياسية، وعلى عكس أوغسطين كان على قدر كبير من التشاؤم فيما يتعلق بمستقبل الدولة الرومانية. وجاء تاكيتوس Tacitus (٥٥-١٢٠ م تقريباً) بعد سالوست وكان أكثر منه تشاؤماً فيما يتعلق بمستقبل روما إذا كان شديد الإعجاب بالنظام الجمهورى الرومانى القديم الذى ولى. وبالرغم من حرصه على تحرى الحقيقة التاريخية إلا أن إنشغاله باستخلاص المغزى الاخلاقى لرواياته قلل من قيمتها العلمية وإن زاد من شهرته الأدبية (٢). شغل أعظم مؤرخى الرومان اذن بتحليل اسباب أفول روما، تماماً كما سيشغل أوغسطين من بعدهما، إلا أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين اهتمامه واهتمامهم مرجعه إلى اختلاف فكرهما التاريخى. استعان أوغسطين بكتابات سالوست وتاكيتوس كمصادر تاريخية ولكنه رفض تأويلاتهما أى فكرهما التاريخى. لم يعن أوغسطين بمصير روما باعتباره هدفاً كما فعل من قبله سالوست وتاكيتوس إنما عنى به باعتباره جزءاً من كل أعم وأشمل الا وهو مصير البشرية كلها. كان سالوست وتاكيتوس مؤرخين ومفسرين للحضارة الرومانية أما أوغسطين فكان مؤرخاً لكل الإنسانية أو "فيلسوفاً" للتاريخ أو بمعنى أدق كان لاهوتياً للتاريخ.

أولاً: التاريخ

لن نستطيع فهم مفهوم التاريخ عند أوغسطين إلا بالرجوع لاصول هذا المفهوم عنده ونعنى بها الرؤية المسيحية للتاريخ الأمر الذى يحتم علينا البدء بدراسة هذه الرؤية.

١- رؤية المسيحية للتاريخ

قامت الرؤية المسيحية للتاريخ على ثلاثة مفاهيم محورية من مفاهيم الفكر التاريخى ونعنى بها مفاهيم الزمان والصيرورة والغائية المرتبطة بعضها ببعض الآخر بشدة وإن كان علينا محاولة التمييز بينها للوقوف على حقيقة كل منها.

أ- الزمان

يقف الباحثون حائرين مرتبكين أمام مفهوم الزمان فى المسيحية، لذا غالبا ما يصدر عن هذا الحكم الخطير: أن مفهوم الزمان مفهوم مضطرب فى المسيحية ويستشهدون على ذلك بالمفارقة المسيحية الشهيرة الا وهى: ذهابها من جهة إلى أن الله خلق آدم الذى أخطأ فأصبح مكبلا هو وذريته بالخطيئة حتى جاء المسيح أو آدم الجديد فحقق الخلاص للإنسانية؛ وذهابها من جهة أخرى إلى أن الله خلق فى البدء كل شئ فى المسيح وهو ما يعنى أنه خلق الخطيئة فيه! (٣) وهذه المفارقة مما شغل أوغسطين طويلا لذا عنى بحلها من خلال عنايته البالغة فى العديد من مؤلفاته بمفهوم الزمان كما سنبين فى حينه.

لا يفرق الكتاب المقدس بعهديه بين الزمان التاريخى والوقت الإلهى أو السرمدية (الأزلية والابدية معا). ولعل مما هو جدير بالملاحظة أن الكتاب المقدس بدأ بأية تشير إلى الزمان " فى البدء خلق الله السماوات والأرض " (سفر التكوين: الاصحاح الأول الآية الأولى)، ويختتم بأية أخرى تشير أيضا إلى الزمان " يقول الشاهد بهذا نعم. أنا أتى سريعا" (رؤيا يوحنا: الاصحاح الثانى والعشرين، الآية ٢٢). وهو بهذا لا يقدم لنا تصورا مجردا تماما لوقت الله كما فعل الفلاسفة اليونان من أمثال افلاطون وارسطو، إنما يقدمه من خلال علاقته بالخلق ومن خلال تأثيره عليها مما جعل تاريخ البشرية تاريخا مقدسا. وبعبارة أخرى نقول أن الكتاب المقدس ربط بين الله والتاريخ أو بين السرمدية (الأزلية والابدية) والزمان. وفعل الله المتمثل فى الخلق هو وحده الذى حدد البداية المطلقة لزماننا نحن وان وجد الله بالطبع من قبل. وما زماننا فى الكتاب المقدس إلا الإطار الذى ستتحقق فيه الخطة الالهية التى باكتمالها تتحقق غاية الزمان ونهايته(٤).

وبالرغم من ان تصور وقت الله فى العهد القديم يعكس السرمدية إلا أن اللفظة العبرية المستخدمة لم تعبر عن ذلك المعنى الجليل فهى تشير فحسب إلى مدة تفوق القياس البشرى، حيث يحيا الله فى "دهر الدهور". ويبدو الأمر وكأن الوحي كان مدركا لصعوبة إستيعابنا

لمفهوم السرمدية أو القدم بتعبير الفلاسفة والمتكلمين المسلمين مما جعله يوضحه (أى مفهوم السرمدية) بمقابلته بنقيضه أى بزماننا نحن البشر مستعينا بالمقارنة فيقول " لأن الف سنة فى عينيك مثل يوم أمس" (المزمور التسعون الآية ٤) والخطاب هنا موجه لله بالطبع، ويقول "لأن أيامى قد فنيت فى دخان. أيامى كظل مائل وأنا مثل العشب يبست أما أنت يارب فالى الدهر جالس" (المزمور الثانى بعد المائة الآيات ٢-١٢). إلا أنه بإرتقاء الكتابات الدينية اليهودية ازداد مفهوم السرمدية سموا وتجريدا وشفافيه وبعدا عن المقارنة بينه وبين الزمان التاريخي، إذ أصبح مفهوم الألوهية ينظر له فى ذاته لا مقرونا بفعل الله المرتبط بالزمان. جاء عنها على لسان الحكمة "الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم. إذ لم يكن قد صنع الأرض بعد ولا البرارى ولا أول أعفار المسكونة" (الأمثال؛ الأصحاح الثامن الآيات ٢٢ إلى ٢٦).

واختلف تبعا لما تقدم مفهوم الزمان فى العهد القديم تماما عن مفهوم العود الأبدى الذى كان سائدا فى كل من الفكر الشرقى القديم واليونانى. ففى حين أخذ هذان الفكران بفكرة تكرار التاريخ والاحداث تمسك العهد القديم بالنقيض. فالتاريخ عنده (والزمان مقياسه) طولى رأسى إذ أن من شأنه تحقيق خطة الله عبر الزمان مما يكسب هذا الأخير قيمة مقدسة (٥).

وللزمان فى العهد القديم بداية ونهاية يتحقق بينهما تاريخ شعب الله أي الشعب اليهودى. وأما بداية الزمان فهى الكمال المطلق أو هي العصر الذهبي الذى سرعان ما إختفى نتيجة للخطيئة الأولى. وجدير بالذكر أن مفهوم العود الأبدى الذى أشرنا إليه يرى بدوره أن بداية الزمان هى الكمال المطلق ولكنه على عكس العهد القديم يذهب إلى أن هذا الكمال المطلق لا يختفى فجأة إنما يتلاشى بالتدريج حتى يختفى تماما مع حلول نهاية الزمان. وقد حدد العهد القديم نهاية الزمان فى بعض الأحيان بأنه يوم الرب. جاء فيه "فان لرب الجنود يوما على كل متعظم وعال وعلى كل مرتفع فيوضع" (إشعياء: الأصحاح الثانى، الآية ١٢). وفى أحيان أخرى هو "الزمان الأخير" جاء فيه "ولكن لا يكون ظلام للتى عليها ضيق. كما أهان الزمان

الأول أرض زبولون وأرض نفتال يكرم الأخير طريق البحر عبر الأردن جليل الأمم" (إشعياء: الأصحاح التاسع، الآية الأولى). وكثرت اجتهدات الفكر اليهودي فيما يتعلق بتحديد موعد حلول الزمان الجديد أو العهد الجديد الذى سيبدأ بميلاد المسيح ولكنه لم يحسم ذلك أبداً.

أما العهد الجديد فقد نجح فى تحديد بداية العهد الجديد إذ نظر للمسيح نظرة مزدوجة فهو من ناحية عيسى الذى عاش فى الزمان التاريخى بإعتباره الكلمة المتجسدة، ومن ناحية أخرى هو صورة لأبدية الله. وحددت المسيحية العهد الجديد بميلاد عيسى الذى حدث فى عهد الملك هيرودس. "ولما ولد يسوع فى بيت لحم اليهودي فى أيام هيرودس الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا إلى أورشليم" (انجيل متى: الأصحاح الثانى، الآية الأولى). ومر يسوع أثناء حياته على الأرض بكل المراحل الطبيعية التى يستوعبها كل نضج إنسانى. "وكان الصبى ينمو ويقوى بالروح ممتلئاً حكمة وكان نعمة الله عليه" (انجيل لوقا: الأصحاح الثانى، الآية ٥٢). وفى نفس الوقت كان المسيح بإعتباره صورة الابدية يحيا منتظراً قيامه بإعتباره ابناً لله بعد موته بإعتباره ابناً للإنسان. وشرع يعلم الناس "من الشيوخ وروساء الكهنة والكتبة ويقبل بعد وبعد ثلاثة أيام يقوم" (انجيل مرقس: الأصحاح الثامن، الآية ٣١) ونفس المعنى يتكرر فى نفس الانجيل فى عدة مواضع (الأصحاح التاسع الآية ٤١. الأصحاح العاشر الأيتان ٣٣ و٣٤) (٦).

وهكذا يتضح لنا إختلاف المفهوم المسيحى للزمان عن ذات المفهوم اليهودى فبينما ذهبت اليهودية إلى ان الخلاص يكون فى يوم الحساب أو اليوم الآخر أو نهاية الزمان وعلامة حدوثه مجئ المسيح، فصلت المسيحية بين يوم الحساب أو آخر الزمان وبين الخلاص الذى تحقق بالفعل بمجئ المسيح. لقد جاء المسيح مخلصاً ليبدأ معه عهد جديد هو عهد ازدهار لأنه عصر تحقق غاية التاريخ وهو ما يستغرق وقتاً لا يعلمه إلا الله. ان فترة الخلاص فى المسيحية فترة ممتدة زماننا بدايتها قيامة المسيح ونهايتها، التى لا يعلمها إلا الله، تكون عند إكتمال مملكة الله أى عندما يكتمل عمل المسيح. أما فى اليهودية فهي باترة

حاسمة ناهية للزمان كله. جعلت المسيحية نهاية الزمان سرا من الأسرار حتي يسوع نفسه لم يكشف له عنه، لأنه من اسرار الاب وحده" وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلم يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن الا الاب" (انجيل مرقس الاصحاح ١٣، الآية ٣٢). البشر اذن لا يعرفون موعد نهاية الزمان "اسهروا اذا لانكم لا تعلمون في أية ساعة يأتي ربكم" (انجيل متى: الإصحاح ١٢٤ الآية ٤٣) بل حذر بولس أهلسالونيكيم محاولة تحديد موعد آخر الزمان" وأما الأزمنة والأوقات فلا حاجة لكم إليها الأخوة أن أكتب إليكم عنها. لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق ان يوم الرب كلص في الليل هكذا يجي" (الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكى: الاصحاح الخامس الأيتان ١-٢).

ب- صيرورة التاريخ وغايته

لم تميز العقيدة المسيحية من حيث هي نصوص مقدسة بين الزمان والابدية من جهة، وبينه وبين التاريخ من جهة أخرى. ولذا فكثيرا ما ذكر الزمان في تلك النصوص بينما كان المقصود في حقيقة الأمر التاريخ. وربما يرجع هذا الخلط إلى أن العقيدة المسيحية نظرت للإنسان على أنه هذا الكائن البائس التعس الذي دنسته الخطيئة والعاجز تماما عن فعل شئ من أجل نفسه ، واعطت كل الأهمية لله الذي تجسد في المسيح وفي الزمان ليخلص الإنسانية. فهذا التهميش الشديد للإنسان ولفاعليته بل هذا التجاهل له نتج عنه بالضرورة تجاهل للتاريخ باعتبار أن التاريخ هو ما يصنعه الإنسان. وعلى العكس من ذلك أبرزت المسيحية أهمية الزمان لأنه هو الوعاء الذي تجسد فيه الله في الإنسانية ليصحح مسار التاريخ البشرى. فالزمان هو مجال الله والتاريخ هو مجال الإنسان. وحتى هذا التاريخ التعس صورته العقيدة المسيحية على أن الله هو المتحكم الوحيد فيه وفي صيرورته وفي غايته. خلق الله الكون ليكون مسرحا للدراما الكبيرة التي اراد الله للجنس البشرى ان يحيها، وحدد أهم أحداث هذه الدراما فجعل أولها هو سقوط آدم على الأرض عقابا له على خطيئته، وجعل ثانيها هو حلول الله في عيسى المسيح وصلبه وقيامته . وجعل ثالثها هو ازدهار ونمو الكنيسة المسيحية، وجعل رابعها وأخرها حدث لم يتحقق بعد الا وهو ظهور

المسيح مرة أخرى في آخر التاريخ ونهايته من أجل إقامة الحساب وتدشين عصرا جديدا من عصور الزمان ألا وهو الحياة الأخرى . وعنيت المسيحية عناية بالغة بغاية التاريخ أو نهايته لكونها بداية الأبدية للإنسانية أولكونها الحد الفاصل بين حياتها في التاريخ وحياتها في الأبدية ولذا اشارت إليها أكثر من خمسين مرة في الكتاب المقدس مستخدمة تعبير "ذلك اليوم" (٧).

وحددت العقيدة المسيحية للتاريخ إتجاهه أيضا فجعلته إتجاهها رأسيا صاعداً، فلقد قدر الله للإنسانية أن تنتقدم قرناً بعد قرن وميلاً بعد آخر، نحو هدف ستبلغه حتماً لأنه يريد ذلك. أما هذا الهدف فهو أفضل ما يمكن أن يتحقق للإنسانية، ولا أقول أفضل ما تحققه الإنسانية لأنها لا تحقق بنفسها لنفسها شيئاً في حقيقة الأمر في تصور المسيحية، ونعني به إكمال مدينة السماء. كل صيرورة التاريخ ما هي إلا تحقيق لإرادة الله ولخطة الله. وإذا كانت خطيئة آدم قد بدت وكأنها مما يمكنه عرقلة تحقق هذه الخطة التاريخية، فإن تجسد الله في المسيح بدد كل مخاوف بهذا الشأن، كما أنه أضفى عظمة بالغة على التاريخ. ولعل القديس بولس في رسائله، وخاصة في رسالته للرومان، ورسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، ورسالته إلى أهل أفسس، هو الذي حمل العبء الأكبر في تحديد هذه الرؤية المسيحية للتاريخ (٨). أما أوغسطين فكان أول مفكر مسيحي يسعى لتوضيح وبلورة هذه الرؤية ولذا أعتبر هو أول منظر مسيحي للتاريخ أو أول لاهوتي له.

٢- رؤية أوغسطين للتاريخ

أ- زمان واحد وتاريخان

كان أوغسطين أول مفكر مسيحي يخطو خطوات - وأن جاءت في أغلب الأحيان مترددة ومتعثرة- في سبيل الفصل بين مفهومي الزمان والتاريخ. وما كان أوغسطين ليسعى لذلك لولا المأزق التاريخي الذي وجدت المسيحية نفسها فيه على أثر سقوط روما في يد البرابرة القوط. كانت المسيحية قد أصبحت هي الدين الرسمي للدولة، أي توحدت مع السلطة السياسية وهو ما يعنى أنها أصبحت تشاركها المسئولية، ولذا سارع خصومها بإتهامها بأنها سبب سقوط روما. فقد كانت هذه قوية منتصرة في زمن الوثنية فلا بد أن أعتاقها للمسيحية

هو سبب الضعف الذى ألم بها. وكان الحل الوحيد أمام انصار المسيحية والمدافعين عنها هو اللجوء لتفسير الحدث بما يبرئ المسيحية. وذهب أوغسطين إلى أن سقوط روما ما هو إلا سقوطها كدولة ولكنه ليس سقوطها باعتبارها تجسد لمدينة الله، فميز بذلك بوضوح ولأول مرة بين كيانين تاريخيين مختلفين جوهرياً، ومتعارضين وإن كانا مترامين. كان لابد من إعتبار أن الحدث الواحد - وهو سقوط روما - ينتمى فى الحقيقة لتاريخين أن جاز لنا القول: تاريخ الامبراطورية الرومانية وتاريخ مدينة الله، وأن له دلالة مختلفة فى كل تاريخ من هذين التاريخين. زمان واحد اذن وتاريخان أو ازدواجية تاريخية!! فالزمان هو الإطار أو هو المجرى الواحد الذى يجري فيه التاريخان. ولأن الإطار واحد أو المجرى واحد فالتاريخان مرتبطان أشد الارتباط بالرغم من تباينهما وكأنهما وجهان لعملة واحدة.

وثمة عبارة عظيمة البلاغة، شديدة التعقيد، كثيرة الإيحاءات كتبها أوغسطين فى مدينة الله مصوراً بها ضمن ماضور علاقة التاريخين الواحد بالآخر فى الزمان الواحد، وإن اعتمد عليها جل الباحثين لا لتوضيح تلك العلاقة بل لتوضيح علاقة أخرى شغلهم أكثر من أى شئ آخر إلا وهي علاقة مدينة الله بمدينة الأرض، يقول أوغسطين:

"Perlexae quippe sunt istec duae civitates in hoc seculo,
(9)"invicemque peremixitae donec ultimo iudicio dirimantur" إن المدينتين متداخلتان ومختلطتان بشدة طوال هذا العصر حتى يحين يوم الحساب". إن ما يعنينا فى هذه العبارة الشهيرة تأكيده على أن الإطار الذى تتحقق فيه المدينتان، ولكل منهما تاريخها، هو هذا العصر "in hoc seculo". والعجيب أن جل الباحثين ترجموا كلمة Seculum هنا لا بالعصر والمقصود بها الزمان إنما بالتاريخ وثمة فارق بين الاثنين فى رأينا عند أوغسطين. فالزمان الذى يقصده أوغسطين هنا والذى تحدث عنه فى مواضع كثيرة سواء فى "مدينة الله" أو فى غيرها من مؤلفاته هو عصر ما بعد الخطيئة وحتى اليوم الآخر، وما قبله وما بعده هو الأبدية. وفى هذا الزمان يتحقق كل من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض.

وأوغسطين من الذين لعنوا الزمان مستخدماً تعبيرات مثل العصر الفاسد *malignum Seculum* والأيام السيئة *dies mali*، قاصداً بها زمن وعصر ما بعد الخطيئة وما قبل الحساب. يقول "في هذا العصر الفاسد وهذه الأيام السيئة حيث تكسب الكنيسة من خلال تدهورها الحالي عظمتها في المستقبل.. فإن كثيراً من المغضوب عليهم يختلطون بالخيرين. وأولئك هؤلاء يجتمعون في الشبكة الانجيلية فيسبحون في هذا العالم مختلطين كما يسبحون في بحر" (١٠) ويقصد بهذا العالم- *in hoc mundo* الحياة الدنيا.

ولم يستطع الباحثون تبين تفرقة أوغسطين الدقيقة هذه بين الزمان والتاريخ، فهذا هو مارو الذي خصص أربعة من مؤلفاته لأوغسطين وجعل اثنين منها عن لاهوت التاريخ وأقصد بهما "ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين" و "لاهوت التاريخ" يقول خالطاً بين التاريخ والزمان "لا يوجد تاريخان (عند أوغسطين) فالتاريخ الروحي للإنسانية وهو تاريخ النمو المطرد لمدينة الله يتحقق في نفس وقت... التاريخ الدنيوي" (١١). أليس في قوله تناقض؟

كيف ينفي قول أوغسطين بتاريخين بينما هو يتحدث عن تاريخين بالفعل هما التاريخ الروحي والتاريخ الدنيوي! كل هذا الخلط عنده سببه أنه خلط بين الزمان (الوقت) والتاريخ. ولقد تكرر هذا الخلط كثيراً في معالجاته (١٢)

ووقع الباحثون الذين تبينوا ازدواجية عند أوغسطين وان نسبوها للزمان حيناً وللتاريخ حيناً آخر، نتيجة لخلطهم بين الزمان والتاريخ في ليس آخر عندما استخدموا الأزواجية بمعناها في مجال التحليل النفسي وليس بمعناها الفلسفي. وثمة فارق كبير بين المعنيين. فالازدواجية في مجال التحليل النفسي تشترط صراعاً بين عنصريه الأمر الذي لا تشترطه الازدواجية بمعناها الفلسفي (١٣).

وحقيقة الأمر أن أوغسطين عندما قال بازدواجية تاريخية كان يهدف إلى بيان أن ثمة تاريخين مختلفين بل ومتناقضين وإن كانا في نفس الوقت مرتبطين الواحد بالآخر كأشد ما

يكون الارتباط- كما سبق أن بينت- هما تاريخ مدينة الله المقدس وتاريخ مدينة الأرض الدنيوى. ولم يكن ليخطر على باله أن الصراع هو نوعية العلاقة بينهما، بل لا يجوز منطقيا الادعاء بأن أوغسطين ذهب إلى هذا دون اتهامه بالتناقض مع نفسه. وتفسيرا لذلك نقول أن أوغسطين ممن تميزوا بإقامة بناء لاهوتى محكم البناء ترتبط فيه الاجزاء بعضها ببعض الاخر بعلاقات منطقية دقيقة. فاذا عرفنا أنه قال فى مجال لاهوته السياسى بالمعاونة والتعايش السلمى اساسا لعلاقة الكنيسة- وهى خير تجسيد لمدينة الله- بالدولة- وهى خير تجسيد لمدينة الأرض- لكان ادعاؤنا بقوله بالصراع بين المدينتين وبالتالى بين تاريخيهما هو بمثابة اتهامه بتناقض لاهوته التاريخى مع لاهوته السياسى وهو أمر غير صحيح.

إندفع الباحثون الذين فسروا فكر أوغسطين التاريخى بالازدواجية إلى استخدام مفهوم الازدواجية وفقا لدلالته فى مجال التحليل النفسى لأنه أكثر دلالات المفهوم شيوعا، وبالتالى إغراء لمن يريد تسليط اضواء المفاهيم العصرية على فكر أوغسطين لتأويله تأويلا جديدا. واستخدام المفاهيم والمقولات والمناهج الحديثة فى تأويل التراث أمر مطلوب بلا شك لأنه مجدى على أن يكون ذلك بحرص شديد وحكمة متأنية. والغريب أن الازدواجية التاريخية من المفاهيم التى سعى إلى تأصيلها بعض الفلاسفة المعاصرون ومنهم جاك مارييتان فى كتابه "من أجل فلسفة للتاريخ" (١٤).

ومما يعنينا ايضا قبل انتهاء حديثنا عن ازدواجية التاريخ عند القديس أوغسطين الفارق بين تلك الازدواجية التى قال بها وبين الثنائية Dualisme أو الأثنائية Dualité التى لم يقل بها ابدأ، فعنصرا الازدواجية أو طرفاها مرتبطان بشدة بالرغم من اختلافهما الذى يصل إلى حد التناقض مما يجعلهما يكونان وحدة، أما عنصرا الثنائية فمستقلان الواحد عن الآخر ولا يمكن تحول أي منهما للآخر. ومن أشهر الثنائيات ثنائية الجسم والنفس عند ديكارت وثنائية الخير والشر فى المانوية (١٥). وقول أوغسطين بالازدواجية ينفى عنه تهمة الإنتماء للمانوية التى فسرت الوجود كله بالثنائية.

ولم يستخدم أوغسطين بالطبع مصطلح ازدواجية ولكنه استخدم مقولة تطابق هذا المصطلح تماما الا وهى "اثان فى واحد Duo in Unum للدلالة على أية ازدواجية من الازدواجيات التى لجأ إليها لصياغة مقولاته ونظرياته ومنها على سبيل المثال غير ازدواجية التاريخ والمدن، ازدواجية النفس العاقلة التى سبق وان عالناها فى الفصل الأول.

ولان العقيدة هى مصدر معرفتنا بازدواجية التاريخ فان معرفتنا هذه يشوبها بعض الغموض، لأن الإيمان وقبول الحقائق بلا نقاش من أهم مكوناتها. إن الله وحده هو الذى يعرف الحقيقة كلها أما نحن فلا نعرف الا ما يريد هو ان يخبرنا به (١٦). والعقيدة تقول لنا ان الله تجسد فى عيسى الذى هو إله وإنسان فى أن واحد، وهى تقول لنا أن الله اراد ان تنقسم التاريخ مدينتان، وتقول لنا أن بين الخطيئة واللطف الالهى جدلا علينا الإيمان به.. إلخ. هى تقول لنا بالعديد من الازدواجيات علينا الإيمان بها وإذا اردنا إعمال العقل فيها فليكن هذا بقدر حتى لانضل، أى ان علينا بذل الجهد لتأكيد إيماننا بها لا لسير أغوارها.

وقبل أن ننهي حديثنا عن ازدواجية التاريخ ووحداية الزمان نقوم بمحاولة أخيرة سعيا منا للإقتراب من هذين المفهومين. كتب أوغسطين "مدينة الله" أى كتب تأويله اللاهوتى للتاريخ على أثر سقوط روما فى يد البرابرة القوط، وخصومته مع أنصار بلالجيوس فى ذروتها. ودعوى بلالجيوس دعوى اراد بها صاحبها فى حقيقة الأمر تأويل التاريخ تأويلا جديدا يختلف عن تأويل المسيحية الكاثوليكية له. فالمسيح وفقا لها ليس الا حكيما ومثالا يحتذى به من قبل سائر البشر، ولكنه لم يكن ابدا مخلصا للبشرية جمعاء. لأنه لو صح هذا لكان معناه نفيا وتنبيطا لأية فاعلية ومساهمة من قبل البشر لتحقيق خلاصهم ولا ستحقاقه، فالمسيح وحده يتحمل العبء كله. وأكد بلالجيوس أن مدينة الله لابد أن تتكون بالضرورة من صديقين حققوا خلاصهم بجهدهم هم . وهذه الاراء الحريئة كانت تجرد التجسد من كل جدوى، والفداء من كل تأثير. وكان رد فعل أوغسطين لهذه النظرية المارقة (فى رأيه) فريدا إذ وحد بين تاريخه الشخصى وتاريخ الإنسانية كلها: فمثله مثل الإنسانية عاش قبل أن يخلصه الله من الخطيئة، عاش انقساما أو ازدواجية فى ذاته وفي وعيه، هى ازدواجية الخير

والشر . والإنسانية كلها منقسمة- إلى أن تحين لحظة خلاصها- إلى مجتمعين أو مدينتين وهو ما يعنى أن التاريخ نفسه منقسم إلى تاريخه متصلين: تاريخ المدينة الأرضية وهو تاريخ كله كوارث ومصائب، والسلام الذي يتحقق فيه يكون سلاما مؤقتا، وتاريخ مدينة الله المتطردة النمو وسلامها سلام أبدي. وكما انتشل الله أوغسطين بفضل لطفه من الخطيئة فهو ينتشل كل من قدر له الخلاص أى أبناء مدينة الله على مر العصور، من الكتلة الخاطئة ^{٤٦} massa peccati. وهو ما يعنى ان مدينة الله تنبثق من مدينة الأرض بفضل اللطف الإلهي. (١٧) أما الآن وقد انتهينا من محاولة توضيح ازدواجية التاريخ عنده والتي ستزداد وضوحا بحديثنا فى الفصل الخامس والآخر عن المدينتين فبإمكاننا الانتقال لمحاولة توضيح مفهوم الزمان عند أوغسطين.

ب- الزمان

رأينا كيف ان المسيحية خلطت بين الزمان والتاريخ، وكيف سعى أوغسطين للفصل بينهما، وبقي علينا معالجة مفهوم الزمان عند صاحب "مدينة الله". لقد فجر أوغسطين كل مشاكل الزمان وابرز صعوبة الوقوف عليه ببراعة شديدة. كاشفا بذلك عن قدرة فلسفية فائقة فى طرح القضايا وابرار زواياها ودقائقها، حتي وأن تركها فى نهاية الأمر معلقة بلا حل. وحجم معالجات أوغسطين المختلفة للزمان فى مؤلفاته يكشف عن أهمية هذا المفهوم عنده. عالجه فى " الموسيقى " (٣٨٧-٣٨٩) وفى "الدين الحق" (٣٩٠). وفى الاعترافات (بدءاً من ٤٠٠) خاصة، وفى "التفسير الحرفى لسفر التكوين" (٤٠١-٤١٥)، وفى مدينة الله (بدءاً من ٤١٥) وفى تفسيره للمزامير. وهو فى كل هذه المعالجات ينتهى إلى إعلان فشله المطلق فى معرفة الزمان. يقول فى الاعترافات فى نص شهير " ما هو الزمان؟ أنا أعرف ما هو طالما لم يسألنى أحد عنه. أما إذا سئلت عنه وأردت تفسيره فإبنى لا أعرف. على أن ما أعرفه- وهذا ما أجرؤ على تأكيده بقوة- أنه إذا لم يحدث شئ فلن يكون هناك زمان ماض، وإذا لم يوجد شئ يكون فى سبيله للحدوث فلن يكون هناك زمان

مستقبلي، وإذا لم يوجد شيء الآن فلن يكون هناك زمان حاضر" (١٨) إذن العجز التام يواجهنا إذا ما حاولنا تعريف الزمان في حد ذاته وإن كان يمكن إثبات وجوده بواسطة الأحداث التي تدور فيه. وهذا العجز عن معرفة الزمان لا نواجهه إلا إذا حاولنا هذه المعرفة بشكل دقيق وواع، لأننا في ممارستنا لحياتنا العادية نتوهم طوال الوقت أننا نعرف ما هو الزمان ذلك المفهوم المحوري في الحياة الإنسانية.

وفي محاولة منه للاقتراب من حقيقة الزمان يحلله أوغسطين إلى مراحل الثلاث المعروفة: الحاضر والماضي والمستقبل، لينتهي إلى أننا لا نستطيع أن نقول أن أيًا منها موجود! يقول عن الحاضر ذاته إذا كان حاضرا على الدوام دون أن يضيع في الماضي فهو ليس زمانا بل ابدية إذن إذا كان على الحاضر ليكون زمانا أن يفتى في الماضي فكيف يمكننا تأكيد أنه هو أيضا موجود بما أن السبب الوحيد لوجوده هو أنه لم يعد موجودا؟ وبالفعل إذا كان من حقنا القول أن الزمان موجود فذلك لأنه يسير نحو اللاوجود" (١٩) ويؤكد أوغسطين أننا لا نستطيع أن نعرف من الزمان إلا ما يكون حاضرا منه في وعينا، أو بعبارة أخرى لا نستطيع أن نعرف منه إلا الحاضر، أما "الماضي الذي لم يعد موجودا والمستقبل الذي لم يوجد بعد فهل يمكن قياسهما إلا إذا جرؤنا على تأكيد أن العدم مما يقاس؟" (٢٠) ويواصل أوغسطين في عبارات ذات قيمة أدبية رفيعة محاولاته لتعريف الزمان بمراحله، يحذر شديد خشية الاصطدام بأي مفهوم من مفاهيم العقيدة، يقول مخاطبا الله "اسمح لي يا إلهي أن أوسع من نطاق بحثي، أنت يا أُملي، لتسمح بالآلة يعطل جهدي شيء" (٢١) هل كان أوغسطين يشعر أنه في معالجته للزمان تجاوز حدود اللاهوت، وغرق في بحار الفلسفة الخطرة؟ أم أنه خاض غمار الفلسفة وهو لا يدري؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم هنا في الأمر إلا أن الشيء اليقيني هو أن معالجة أوغسطين للزمان كانت في أغلبها فلسفية بحتة وقليل منها فحسب كان لاهوتيا.

ويستأئل أوغسطين متحدياً من يجرؤ على إخباري أنه لا يوجد ثلاثة أزمنة كما تعلمنا ونحن صغار وكما نعلم الأطفال: الماضي والحاضر والمستقبل" (٢٢) ويجب بأن هذه الأزمنة موجودة في ذهن فحسب والاصوب أن نقول " هناك ثلاثة أزمنة : حاضر الماضي، وحاضر الحاضر، وحاضر المستقبل. هذه الأنماط الثلاثة موجودة في أذهاننا ولا أجد لها إلا فيه. وحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الإنتظار. وإذا جاز لي إستخدام هذه التعبيرات فيأني أقول أن ثمة ثلاثة أزمنة، نعم أنا أوافق على ذلك هناك ثلاثة" (٢٣)، التحليل الفلسفي إذن وحده هو الذي يمكنه الجزم بأن هناك ثلاثة أزمنة وأن كان وجودها هو وجود عقلي. ونحن لاندرك حقيقة الزمان إنما ندرك فحسب ما يمكننا إدراكه بطبيعتنا الإنسانية التي أصبحت تعيش حبيسه بين راحتي الزمان الزائل منذ خطيئة آدم. نوعية إدراكنا للزمان هي إحدى خصائص طبيعتنا الإنسانية الفانية إذن. وإذا كان نمط إدراكنا هذا يبدو وكأنه الشكل الطبيعي للإدراك، فمرجع ذلك إلى أننا لا نملك خبرة نمط آخر من الإدراك (٢٤).

وكما حاول أوغسطين الاقترب من مفهوم الزمان الملغز معرفياً حاول أيضاً تحديده انطولوجياً وإنطلق من تلك الفكرة ألا وهي أن الزمان لا يوجد إلا إذا وجدت مخلوقات (٢٥). والموجودات كلها مصيرها الزوال أي أنها لا بد وأن يصيبها نقص انطولوجي لاشك فيه. وهو ما يجعلنا نقول عنها أنها موجودة وغير موجودة في آن واحد. أنها تبدو وكأنها تنزلق لتذهب إلى حالها. يقول ضارباً مثلاً رائعا على صحة ذلك "انظر إلى أحفادك أنك تربت عليهم وهم يفعلون نفس الشيء معك. ولكن هل سيظلون على الدوام على هذا الحال؟ أنك أول من يتمنى أن يشبوا وأن يتقدموا في السن. ولكن لتضع في اعتبارك أن الإنسان إذا ما بلغ ما بلغ سنا بعينها مات بعد ذلك. إن بلوغ سن المراهقة يعنى موت الطفولة وهكذا وفي نهاية الأمر نصل إلى مرحلة الموت التي تموت فيها كل الأعمار" (٢٦). وهو يضرب لنا العديد من الأمثلة. ويقدم العديد من الصور ليوضح فكرته هذه عن زوال المخلوقات، وبالتالي عن زوال الزمان بإعتباره بمثابة الحامل لهذه المخلوقات إلى مصيرها.

ومن هذه الزوايا الانطولوجية يبدو الزمان أمرا لا يبعث على التفاؤل لأن أوغسطين لم يمل. من الربط بينه وبين معاني الألم والانحدار وتحلل الوجود والفشل والخطيئة والشيخوخة.. وأخيرا الموت بالطبع!! (٢٧). وهو عندما يربط بين الزمان والشيخوخة فهو فى أن واحد يربط بينه وبين الموت فصفة الشيخوخة أو القديم Vetus تعنى عنده ما كانت تعنيه بالنسبة للآتين فى العصر القديم أى تعنى أن ما كان حقيقيا وحيا فى الماضى اصبح منسحقا وفريسة للعدم فى الحاضر (٢٨). ويجب ألا يفوتنا ونحن نعالج مفهوم الزمان عند أوغسطين أن الرجل ينتمى للعصور القديمة وأنه تأثر بشدة بالتراث الافلاطونى وهو ما يعنى أن فلسفته هى فى المقام الأول فى كل تفاصيلها فلسفة وجود أو بمعنى أدق أن الوجود الحقيقى عنده أى "الوجود حقيقة" "vere que summe est" هو الأبدى فحسب. وما يميز هذا الوجود الأبدى هو الديمومة والثبات. وبما أن الزمان عند أوغسطين أهم ما يميزه عدم الثبات بل الجريان للعدم فلا يمكنه أن يكون حاملا لما هو أيجابى بل هو حامل لما هو سلبى على الدوام وهو ما يجعله أقرب لأن يكون كارثة!.

إن الزمان عنده هو هذا الحاضر الغامض الذى يسحقه من جهة الماضى الذى ابتلع بالعودة، ومن جهة أخرى المستقبل الذى لا يمكن الحديث عنه بعد. ويترتب على ذلك أن أوغسطين رأى أن الوجود الحقيقى هو ذلك الوجود المتحرر من الزمان أو على الأقل المتحرر من الوقت الذى تشعر به طبيعتنا الإنسانية الحالية، أى الملوثة بالخطيئة التى فرضت علينا الحياة فى الزمان. يقول "إن إيماننا لا وجود لها إنها تذهب حتى قبل أن توجد" (٢٩) ويقول فى مدينة الله "ما أن نبدأ فى التواجد فى هذا الجسم الذى عليه أن يموت فإنه لا يحدث لنا شئ إلا ويؤدى للموت.. إن زمن الحياة الحالية (على الأرض) ليس إلا عدوا نحو الموت لا يسمح فيه لأحد أن يتوقف أو أن يبطئ خطاه لأن الجميع متعجل بنفس السرعة ومنذفع إلى نفس النهاية" (٣٠).

وكمسيحي يذهب لاهوتى المسيحية الأعظم إلى أن الزمان الذى يدور تاريخ البشرية على الأرض بين دفتيه، والذي هو أثر من آثار الخطيئة التى وصمت الطبيعة الإنسانية هو

شر . ويستخدم للتعبير عن ذلك تعبيرات من قبيل "الزمان الشرير dies mali و"العصر السيئ" "malignum saeculum" إن الزمان يقود البشرية عبر سلسلة من الكوارث إلى الكارثة الكبرى، كارثة "الموت الثاني الموت الأبدى" ولا ينجو من تلك النهاية الحتمية إلا الذين يخلصهم اللطف الإلهي (٢١). ومن المعروف في اللاهوت المسيحي أن الموت الأول هو الذى نتج عن خطيئة آدم تلك الخطيئة التى جعلت الإنسان يحرم من الحياة الأبدية ويخضع للموت، أما الموت الثانى فهو الناتج عن سوء استخدام الإنسان لحرية الإرادة مما يجعله يختار الخطيئة مرة ثانية بعد أن خلصه المسيح من الخطيئة الأولى خطيئة آدم. قلنا أن البعض يفلت من الموت الثانى وبالتالي فالزمان بالنسبة له ليس هذا الزمان السيئ إنما هو زمان قد إنعدل حاله وإنقلب الى النقيض بتأثير اللطف الإلهي فلم يعد زمان الهرم والموت، بل تحول إلي زمان يمهد لحياة خالدة، أى أصبح زمانا يمهد للأبدية. إذن لجأ أوغسطين مرة أخرى لمفهوم الأزدواجية ليفسر الزمان. فالزمان أو الوقت ينقسم إلى زمان تتحقق في إطاره ازدواجية تاريخية تتكون من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض وهذا هو الزمان الفاسد الملى بالكوارث والمنحدر إلى العدم، وإلى أبدية ستتحقق فيها الحياة الأخرى الخالدة بعد الحساب. أما الزمان فهو إطار تاريخ الإنسانية الخاطئة، وأما الأبدية فهي إطار حياة الخلود التى تتحقق لأبناء مدينة السماء بواسطة اللطف الإلهي (٣٢).

جـ- الصيرورة والتطور

إستبعد بعض الباحثين تماما قول أوغسطين بصيرورة التاريخ وبتطوره بحجة أنه ينتمي فلسفيا لتراث العصر القديم وخاصة للجانب الأفلاطوني منه. فعند الأفلاطونية الوجود الحق هو الخالد أى الدائم والثابت وبالتالي كل ما يخضع للصيرورة لا يمكن أن يكون وجودا حقا. ولو طبقنا هذا على مفهوم الزمان لكان الزمان فى الأفلاطونية حاملا للقيم السلبية دون الإيجابية لأنه غير ثابت، ولأنه ينحدر بالضرورة للفناء وبالتالي لا مجال للحديث عن صيرة الزمان وتطوره (٣٣) وأصحاب هذا الرأى ذهبوا إلى مذهبوا إليه لأنهم خلطوا من جهة بين الزمان والتاريخ عند أوغسطين. ومن جهة أخرى بين الزمان والأبدية، وهو ما أوضحنا

مخالفته لفكر أوغسطين الحقيقي. وحقيقة الأمر أن الزمان يتحرك عند أوغسطين لينتهي إلى الفناء الذى تعقبه الأبدية في العالم الآخر، كما أن غاية التاريخ الروحي أو تاريخ مدينة الله هو إكمال هذه المدينة بالحجم وفى الوقت الذين أرادهما الله لها. يقول أوغسطين في تفسيره للمزمور الرابع والثلاثين: "إذا كان الديان يؤجل خلاصنا فإنما هو يفعل ذلك بدافع الحب وليس بدافع عدم الإكتراث وتحقيقا لخطئة وليس عجزا، وفى إمكانه إذا أراد أن يأتي فى الحال ولكنه ينتظر أن يكتمل عددنا"(٣٤).

حرص أوغسطين على تأكيد سيطرة الله المطلقة على صيرورة التاريخ وعلى تطوره فذهب إلى أنه إذا كانت ثمة قيمة إيجابية للتاريخ، وإذا كان الزمان المعاش هو إطار التطور والتقدم فإن ذلك لا يرجع فى الحقيقة لطبيعة أى منهما إنما يرجع للطف الإلهى وحده. إن التاريخ لو صنعه البشر بمفردهم لما حقق خيرا، إنما هو يحقق هذا الخير بفضل الله وحده وبواسطة تدابير الخلاص، ولو لا الله لما تحول الزمان من زمان الشيخوخة والموت والفناء إلى ابدية الحياة الأخرى(٣٥).

وميز أوغسطين - الذى كان يعيش التمييز - بين التقدم التقنى والتقدم الروحي، الذى هو عنده التقدم الحق، ويعنى به تقدم ونمو مدينة الله. وما منجزات البشر المادية على الأرض إلا أدوات ووسائل دنيوية *machinamenta temporalia* يحقق بها الله مدينته الخالدة(٣٦). ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يذهب فى ثقيله من شأن منجزات البشر المادية الحضارية إلى حد إنكار كل قيمة لها، إنما إكتفى بجعلها ذات قيمة ثانوية بالقياس للنمو والتقدم الروحي. ودعا إلى عدم الافراط فى السعى إليها على حساب التقدم الروحي، لأن مآل هذا السعى هو البؤس. يقول عن منجزات البشر "هذه الأشياء طيبة وهى بلاشك نعم من عند الله. ولكن عندما نهمل الخيرات الأفضل، خيرات المدينة السماوية.. عندما نسعى لهذه الخيرات الدنيا دون الإيمان بالخيرات الأخرى، فإننا نهوى فى البؤس"(٣٧). ويرى بعض الباحثين أن أوغسطين ربما إعتبر التقدم التقنى المادى وسيلة لتحقيق التقدم الروحي وهو أمر لا يتفق مع تصورات أوغسطين عن الزمان والتاريخ فى رأينا، إذ أدان قديسنا

بعض نتائج التقدم التقنى وإعتبرها شراً، ومن قبيل هذه الشر الحروب والحرق والدمار الذى انغمست فيها بعض الدول فى سعيها للتقدم.(٣٨).

ولنا بعد أن أوضحنا مفاهيم الزمان والتاريخ والصور والتطور والتقدم عند أوغسطين أن نتساءل ماذا كان محور التاريخ عند أوغسطين؟ وما هو منهجه الذى استخدمه لدراسة هذا التاريخ؟ وما هي الحقيقة التاريخية عنده؟ وهل تصور أن ثمة علاقة بين علم التاريخ والعقيدة؟ ولو كان هذا صحيحاً فما هي نوعية تلك العلاقة؟ ولا يخفى على متخصص أن هذه الأسئلة كلها من شأن الإجابة عنها توضيح رؤية أوغسطين لعلم التاريخ أو لما نسميه بالتأريخ. وقبل أن نشرع فى دراسة هذه الرؤية من خلال الإجابة على مجموعة الأسئلة التى طرحناها نرى أنه من الحكمة تأصيل هذه الرؤية بالرجوع لرؤية المسيحية.

ثانياً: التأريخ

١- رؤية المسيحية للمعرفة التاريخية

أ - محور التأريخ فى المسيحية

ادرك المسيحيون فى وقت مبكر أن الرسالة الموحى بها إليهم ذات علاقة وثيقة بالتاريخ بمراحله الثلاث، أى بالماضى والحاضر والمستقبل.

أما عن الحاضر فقد اعتبرت المسيحية نفسها خبراً أو بشرى بمجموعة الأحداث التاريخية التى لابد وأن تتحقق وقد تحققت بالفعل. أما أول هذه الأحداث فهو تجسد الكلمة فى المسيح الذى ولد فى بيت لحم من مريم العذراء فى زمن هيرودس والذى مات مصلوباً فى عصر بيلاتوس ليصعد للسماء فى اليوم الثالث. وأما عن الماضى فقد صورت المسيحية عيسى الذى تحقق بشكل ملموس فى نسيج التاريخ باعتباره المسيح الذى تنبأ به أبناء اليهود، واعتبرت كل ما جاء فى العهد القديم عن بداية التاريخ وخلق الكون، ثم خلق الإنسان وسقوط آدم، ثم دعوة إبراهيم ليس إلا تمهيداً لمجئ المسيح. وأما عن المستقبل فقد عدت المسيحية التجسد بداية لسلسلة أخرى من العصور المستقبلية هي عصور الكنيسة المنتصرة التى تنتهى

بعودة المسيح ليضع نهاية للزمان وليقيم الحساب. ربطت المسيحية نفسها اذن بالتاريخ بحرص شديد وبتفاصيل دقيقة عديدة (٣٩). من أجل هذا عنيت المسيحية بالتاريخ وبأدبياته باعتباره أهم دعائمها، ولقد تجلّى هذا بشكل واضح للغاية عقب تغلبها على الوثنية. فطنت المسيحية الى أن عليها صياغة تصوراتها الخاصة للتاريخ ولمساره ولغاياته ولمنهج دراسته، والى أن عليها تحديد ما ينبغى أن تورخ له. فلم يكن من الحكمة الاحتفاظ بالتصورات الوثنية السابقة، تلك التصورات التى تنتمى - شأنها شأن كل تصورات الثقافىة الوثنية - لدائرة الشيطان. وسرعان ما وجد الفكر التاريخى المسيحى الحل للمأزق الذى وجد نفسه فيه. وتمثل هذا الحل فى قلب الاوضاع رأسا على عقب أى فى إحداه ثورة تاريخية أى بإبراز المسيحية ما كان مهمشا فى الكتابات التاريخية الوثنية السابقة ونعنى به تاريخ شعب اليهود، وبتهميش على العكس ما كان يحتل الصدارة قبل المسيحية ونعنى به تاريخ الشعوب الوثنية. قبل المسيحية كان تاريخ شعب اليهود الذى تقدمه اسفار العهد القديم تاريخا هامشيا لأن شعب اليهود لم يلعب دورا فى التاريخ، فأصبح مع المسيحية هو أهم تاريخ لأنه تاريخ الشعب الذى ظهرت فيه المسيحية، أى لأنه التاريخ الممهد لها. واعتبرت المسيحية اسفار اليهود المقدسة سجلا رسميا لأسلافها مما دعاها إلى أضفاء منزلة رفيعة عليها. أحدثت المسيحية ثورة تاريخية هذا صحيح ولكنها كانت ثورة رجعية تماما!! وهو مايفسره ببراعة واحد من أهم من درسوا الكتابة التاريخية دراسة علمية تحليلية بقوله "ليس هناك فى تاريخ الفكر ثورة أهم من هذه.. ذلك أن الاهتمام تركز حول مايسمى بوحى الانبياء.. وحلت كتب اليهود المقدسة محل مؤلفات الأقدمين وهكذا بدأت ثورة التأريخ فتعرضت أشعار هوميروس وكتابات ثوكيديدس وبوليبيوس وليفى - وهم فخر العصر القديم - للأهمال وللإعراض عنها.. واستبدل المسيحيون بالنظرة العلمية التى توصل إليها أعظم المفكرين الذين أنجبهم العالم الاساطير والخرافات التى نشأت قرب مراكز البرابرة البدائيين.. وهكذا كان انتصار هذه المقاييس الجديدة كارثة على علم التأريخ" (٤٠).

استبدلت المسيحية تراثا تاريخيا بتراث آخر. ولتحقيق ذلك اتبع المؤرخون المسيحيون خطة مزدوجة، فابرزوا من جهة أمجاد تاريخ اليهود. كما ابرزوا من جهة أخرى اسباب عدم جدارة اليهود المعاصرين لهم لهذا المجد القديم، وبما أن العقيدة الجديدة (المسيحية) هى البديل للشرعية اليهودية القديمة فإن اصحاب هذه العقيدة هم ورثة هذا المجد، وتاريخ اليهود أى تاريخ شعب الله المختار هو التاريخ الممهد لتاريخ المسيحية (٤١).

نبد المسيحيون الأول الكتابات التاريخية القديمة فبدأ الأمر وكأنهم كارهون للتاريخ عازفون عنه، بينما هم فى الحقيقة كارهون فحسب للتصور الوثنى للتاريخ الذى انتج أدبا تاريخيا له خصوصيته. أما التاريخ المعاش فقد أجلوه بإعتباره ملحمة مقدسة بدأت فى الماضى السحيق لحظة خلق الإنسان وما زالت تمضى قدما إلى يوم الحساب (٤٢). وكما حددت المسيحية محور التأريخ حددت منهجه ونعنى به منهج التأويل.

ب - منهج التأويل:

أختلف محور التاريخ فى المسيحية عنه فى الوثنية فكان لابد لمنهج دراسته أن يختلف أيضا. وجاء المنهج المسيحى مكونا من شقين : شق سلبى تمثل فى رفض الادبيات التاريخية التى انتجها المؤرخون الوثنيون السابقون سواء من اليونان أو الرومان، وهو ماسبق أن عرضت له، وشق آخر ايجابى تمثل فى اثبات المعتقدات الدينية ذات الدعامات التاريخية وهو ما يطلق عليه منهج التأويل (٤٣). ومنهج التأويل يسعى لايجاد معنى خفى أو تفسير باطنى لما جاء فى أسفار اليهود مما لا يصدق العقل أو يصعب عليه تصديقه. وبفضل هذا المنهج حلت المجازات والمعانى الرمزية محل التحليل النقدى والقول الصريح فى الكتابة التاريخية (٤٤) اتجه اذن المنهج التأريخى المسيحى إلى الدفاع والتبرير بدلا من اعتماده على النقد والشك المنهجي كخطوات فى سبيل بلوغ اليقين، اذ كان عليه أن يدافع عن الوقائع والاحداث والأخبار الغير مقبولة عقليا أو التى يضعف من قيمتها ما تحتويه من تناقضات بأن يجد لها تبريرات تؤكد لها. ولم تشمل عملية التأويل الوقائع والاحداث فحسب، بل شملت أيضا الدول والمدن ذات الأهمية بالنسبة لتاريخ اليهود ومن هذه الدول مصر وبابل، ومن

المدن صور وصيدون وأورشليم. وبعبارة واضحة نقول أن المسيحية ضحّت بالموضوعية حلم المؤرخين من أجل تأكيد وإثبات معتقداتها(٤٥).

ولم تبتكر المسيحية منهج التأويل هذا إنما استعارته من الفكر اليهودي. وكان أول من استخدم هذا المنهج هو مؤلف مجهول وضع سفراً من الأسفار المنحولة التي تنسب للملك سليمان، وأغلب الظن أن هذا المؤلف هو يهودى سكندري عاش فى أحد القرنين السابقين على ميلاد المسيح. واستخدمه من بعده الفيلسوف اليهودى السكندري الشهير فيلون الذى عاش فى القرن الأول الميلادى. العقل اليهودى هو أول من شعر إن بمشكلة النص المقدس وبأن تأكيد مصداقيته يتطلب منهجا عقليا للتعامل معه(٤٥). ومما لا يخفى على مدقق أن هذا المنهج ابتدع لهدف برجماتي وهو تفسير النص المقدس بما يجعله متضمنا لتاريخ اليهود كله أى ماضيه وحاضره بل ومقبله!

أما أول من استخدم هذا المنهج فى المسيحية مستعيرا آياه من التراث اليهودى فهو القديس بولس مؤسس الكاثوليكية، الذى إكتشف بحدسه السليم ضرورة تأويل النص المقدس تأويلا عسريا إذا أريد له استمرارية المصداقية والتأثير. وقد عرض بولس الرسول لهذا المنهج بشكل ضمنى فى رسالته إلى أهل غلاطية وفى رسالته إلى العبرانيين، وبشكل واضح فى الإصحاح العاشر من رسالته الأولى لأهل كورنثوس حيث يقول لهم أن كثيرا من أفعال الأسلاف إنما هى أمور "حدثت مثالا لنا حتى لا نكون نحن مشتهين شرورا كما إشتهى أولئك" (الآية ٦). لقد حدثت هذه الأمور لأسلافنا لكي تكون إنذارا لنا " فهذه الأمور جميعا أصابتهم مثالا وكتبت لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور" (الآية ١١). ولم يكتف بولس بتقديم تطبيقات لمنهج التأويل بل تجاوز ذلك إلى صياغته فى شكل مبدأ أو قاعدة وذلك فى الإصحاح الثالث من رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس "انكم رسالة المسيح مخدمه منا مكتوبة لا بحبر بل بروح الله الحى. لا فى ألواح حجرية بل فى ألواح قلب لحمي .. لا الحرف بل الروح. لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيى" (من الآية ٢ إلى الآية ٦)(٤٦). ولقد لجأ بولس

الرسول إلى هذا المنهج اليهودي الأصل لأن التفسير الباطني للنص وحده هو الذي من شأنه إثبات أن المسيحيين وحدهم هم الذين سيحققون رسالة المسيح، لأنهم هم وحدهم الذين يدركون روح ما جاء به المسيح وليس ظاهرة فحسب كما يتضح من قوله في الآية الثانية مما ذكرته للتو.

وفي القرن الثالث الميلادي استخدم أوريجين (+ ٢٥١) هذا المنهج بشكل أوسع نطاقا مع جنوحه للفلسفة، وعنه أخذ القديس أمبرواز في القرن الرابع. وكان امبرواز الذي عنه أخذ أوغسطين منهج التأويل اسقفا ملهما وعقبرية عملية في المقام الأول نجح نجاحا باهرا في تطبيق منهج التأويل هذا الذي أخذه بدوره عن كل من فيلون اليهودي وأوريجين المسيحي. وانطلق امبرواز من مبدأ أن للكتاب المقدس معنى حرفي وآخر روحي باطني ولذا فلا غنى عن تأويل ما يصطدم من المعنى الحرفي بالعقل أو بالاخلاق المسيحية بحثا عن المعنى الحقيقي المستتر. واسفر تطبيق هذا المنهج عند صاحبنا عن اضعاف طابعا روحيا على شخصيات الكتاب المقدس وحياتهم، فعلى سبيل المثال اصبحت حياة سيدنا ابراهيم رمزا التحول النفس الإنسانية من الحياة في الأبدية إلى الحياة في الزمان، وأصبح يوسف مبشرا بالمخلص. الا أن القديس امبرواز لم يتجاوز حدود التأويل ابدا ليقترح مجال الفلسفة اذ كان كل هدفه شأنه شأن أباء الكنيسة اليونان السابقين عليه تبرير النسخ في الكتاب المقدس الذي يصطدم به العقل دائما (٤٧). أما أوغسطين فقد نجح في تحقيق مزيد من المكاسب بمنهج التأويل هذا الذي أخذه عن استاذة امبرواز. فلم يعد هدفه تبرير النسخ في الكتاب المقدس فحسب بل رنا إلى ما هو أجدى وأسمى ونعنى به تفسير كل تاريخ البشرية الذي جعله يتمحور حول التجسد.

كان لا بد من دراسة الرؤية المسيحية للمعرفة التاريخية أو ما يمكن تسميته إختصارا مع بعض التساهل من حيث الدقة بالتأريخ في المسيحية، قبل أن نعرض لذات الموضوع عند أوغسطين، لأن المسيحية بتصوراتها ومفاهيمها كانت دائما هي النبع الذي إستقى منه

أوغسطين فكره. من شأن التأصيل المسيحي إذن التوضيح: جاء أوغسطين بعد أن صاغت المسيحية مفاهيمها ومنها المفاهيم التاريخية، وبعد أن اعتمدت منهاجها فكان دور صاحب "مدينة الله" هو إحكام هذه المفاهيم، وإستكمال المنهج والتوسع في تطبيقه بهدف تحقيق مزيدا من الإستفادة .

٢- التأريخ عند أوغسطين.

لم يعن أوغسطين فحسب بتحديد خطوات منهج لتأريخ إنما عني كذلك بتحديد أمرين هما غاية في الأهمية في مجال التأريخ في عصر سيطرت عليه العقيدة، ونعني بهما علاقة التأريخ كمعرفة بالعقيدة، والحقيقة التاريخية وهما ما نبدأ بدراستهما قبل الخوض في خطوات منهج التأريخ عنده.

أ- التأريخ خادما للعقيدة، والعقيدة مفسرة للتأريخ:

شغل التأريخ كعلم بمعناه الدقيق مكانه كبيرة في فكر أوغسطين إذ تصور أن ثمة علاقة نفعية تبادلية بينه وبين العقيدة المسيحية. فعنده أنه يمكن توظيف التأريخ بعدة طرق لابرار قيمة المسيحية وللدفاع عنها. وأول توظيف للتأريخ عنده هو جعله يلعب دور الدعامة القوية للمسيحية. أن ما يميز المسيحية عن الوثنية أن الثانية دعامتها الأسطورة أما الأولى فدعامتها التأريخ. لقد ولد عيسى في عهد بونس بيلات Ponce Pilate ومات في تأريخ بعينه، وقام في اليوم الثالث لموته في زمن الأمبراطور أغسطس وكان ذلك على أرض فلسطين. وحياة المسيح نفسها هي نهاية مسيره تاريخية طويلة تنبأ خلالها الأنبياء والملوك بمجئ المسيح. المسيحية إذن منغرسه بعمق في التأريخ كما تؤكد هي نفسها، وفن التأريخ هو الذي يستطيع أن يبرز هذه الخاصية (٤٨)، وهو لن ينجح في هذا إلا إذا ادرج التأريخ المقدس في التأريخ الإنساني العالمي، وبدون هذا يظل التأريخ المقدس أشبه بالقصة الاسطورية. ولقد أدرك أوغسطين مبكرا هذا المطلب أي غرس التأريخ المقدس في التأريخ العام وهو ما يتضح في "حقيقة الدين" مثلا وفي "مدينة الله" بشكل خاص. حيث خصص

الكتاب الثامن عشر للحديث عن تاريخ اليهود من بداياته حتى بدايات المسيحية، أى من ميلاد إبراهيم حتى ميلاد المسيح، وربط بينه وبين التاريخ العام أى تاريخ الشعوب الأخرى، فهو يذكر لنا مثلاً مولد إبراهيم فى ظل حكم نينوس Ninus ثانياً ملوك الأشوريين، كما أن يسوع مات كما يذكر قبل ثمانية أيام من غره إبريل، أما نزول الروح القدس وتأسيس الكنيسة فقد تم فى نفس العام (٤٩). وضرورة الربط بين التاريخ المقدس والتاريخ العام أجبرت أوغسطين على اللجوء إلى مصادر تاريخية أخرى غير الكتاب المقدس. ولذا نراه يستعين بكل من تيب تيف Tite-Live وفلورس Florus، وأوتروب Eutrope، وتاسيت Tacite، وسويتون Suetone، وفارون Varron. كما استعان بحولية Chronique أوزوب Eusèbe التى اطلع عليها فى الترجمة التى أعدها لها القديس جيروم (٥٠). والدراسة النقدية الحديثة لكتابات أوغسطين تأخذ عليه تلك الثقة الكبيرة التى كان يمنحها لهذه المصادر (٥١). ولا يسعنا مشاركة مثل هذه الدراسة موقفها إذ لم يكن لدى أوغسطين لا الوقت ولا الوسيلة لنقد المصادر التاريخية التى اعتمد عليها، كما أنه يجب ألا يغيب عنا أنه لم يمكن مؤرخاً محترفاً بل كان مجرد لاهوتى يدافع عن المسيحية، ولذا كان مما لا يعنيه سؤال أهل الذكر العون والاعتماد عليهم إعتقاداً كلياً، موجهاً كل جهده لدراسة وإعادة ترتيب تاريخ الكتاب المقدس. كان التاريخ عند أوغسطين وسيلة لبلوغ الحكمة المسيحية ولم يكن هدفاً فى حد ذاته.

أما الدور الثانى الذى أرتاه أوغسطين لفن التاريخ غير غرس المسيحية فى التاريخ العالمى الشامل وإدراج التاريخ المقدس كله فى هذا التاريخ الشامل فهو الدفاع عن المسيحية ضد خصومها. ولذا نلاحظ عند أوغسطين استخدام التاريخ لمحاربة المذاهب المارقة مثل الدوناتية والبلاجيوسية بل لقد حثته خصومة المسيحية لكثير من الفرق المنشقة عليها على التحول إلى مؤرخ لهذه الفرق يرجع للوثائق والمراسلات وللمحاكمات الخاصة بها حتى يعرفها معرفة دقيقة، شأنه فى هذا من حيث الدقة التاريخية شأن المؤرخين المحدثين الذين يوسعون من دائرة مصادرهم بقدر الإمكان (٥٢).

وظن أوغسطين أن التاريخ يمكن أن يخدم المسيحية بشكل ثالث أو أنه يمكنه أن يلعب دورا ثالثا حيالها وهو أن يكون وسيلة لحل بعض مشاكلها العقائدية ومن أهم هذه المشاكل على سبيل المثال التحقق من حقيقة الرسائل المنحولة للمسيح والموجهة منه للقديس بولس والتي اثبت بفضل دراسته التاريخية استحالة صحة نسبها (٥٣).

وكما جعل أوغسطين التاريخ يفيد العقيدة جعلها هي أيضا تفيده. فهي تقدم له تفسيراً كلياً أي تفسر بدايته وتوضح صيرورته وتحدد نهايته أو غايته. وهي تفعل كل هذا بفضل مفاهيمها، ولولا هذه المفاهيم لظل التاريخ بلا دلالة وبلا رابط بين أجزائه. فالعقيدة وحدها هي التي تخبرنا بأن العالم بدأ بالخلق وبأنه سينتهي باليوم الآخر، وبأن أهم أحداث هذا التاريخ هو السقوط (سقوط آدم من الجنة بالطبع)، وبأن الله تجسد في يسوع، وبأن الكنيسة لا بد وأن تنمو، وبأن المسيح سيعود، وبأن كل هذه الأحداث تدور في ظل العناية الإلهية، ويحركها الصراع بين الخير والشر اللذين يرمز لهما بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض. تلك هي مفاهيم المسيحية التي تتيح للمؤمن فك تشابك خيوط الأحداث التاريخية وإدراك حقيقتها (٥٩). إن العقيدة هي التي تقدم لنا تفسير التاريخ وبلورة هذا التفسير عند أوغسطين يظنه بعض الباحثين فلسفة للتاريخ، ويعدده البعض الآخر - ونحن منهم - لاهوتاً للتاريخ، ونقول أن أوغسطين قدم لنا لاهوتاً للتاريخ وليس فلسفة له لأن مبادئ تفسير التاريخ في مذهبه لا تستمد من التاريخ البشري نفسه وهو الشرط الضروري لقيام فلسفة للتاريخ بل تستمد من مجال مغاير له هو العقيدة.

ولقد كان لهذا التصور عن علاقة التاريخ بالعقيدة عند القديس أوغسطين أكبر الأثر على مفهوم الحقيقة التاريخية عنده ذلك المفهوم الذي عالجه بعناية فائقة في الكثير من مؤلفاته.

ب - الحقيقة التاريخية:

عندما قال أوغسطين في مدينة الله، والآن أعتقد أن من واجبي أن أدافع عن الحقيقة التاريخية وعن الإيمان بالكتاب الذي يحكي لنا عن رجل بني مدينة في فترة لم يكن فيها على

ظهر الأرض أكثر من أربعة رجال أو حتى ثلاثة" (٦٠)، عندما قال أوغسطين هذا كان يكشف عن كل تصويره للحقيقة التاريخية وعن موقفه منها، وعن منهجه الذى يستعين به للوقوف عليها، بل عن كل لاهوته التاريخي.

إن الحقيقة التاريخية عنده هي تلك الحقيقة التى وردت في الكتاب المقدس والتي تحتاج لجهود مخلصه سواء للدفاع عنها بعد "الإيمان" بها كما أكد هو فى النص السابق، أو لتبريرها وذلك من أجل حث الآخرين على الإيمان بها. كان أوغسطين مدركا لخصوصية التصور المسيحي للحقيقة التاريخية، وللصعوبات التي يواجهها الباحث الذى يتعامل معها، ومن أجل هذا قلب المسار المعرفي رأسا على عقب بأن جعل النتيجة التي ينبغى أن ينتهى إليها البحث التاريخي أى الحقيقة التاريخية هي المقدمة التي ينطلق منها ويبدل الجهد لإثباتها!

وعند أوغسطين أن الوقائع والأحداث التاريخية الموجودة فى الكتاب المقدس ليست هي كل الحقيقة التاريخية إنما هي لا تزيد عن وجه من وجوه هذه الحقيقة، فهي إحدى تجلياتها فحسب. إن أحداث الماضي والحاضر رموز تحتاج لتأويل من قبل المؤرخ لتكشف له عن الحقيقة الكلية التي تستتر وراءها. وما هذه الحقيقة الكلية الا حقيقة كل تاريخ البشرية منذ الخلق حتى اليوم الاخر بل وحتى الأبد فى الحياة الأخرى كما أرادها الله، وكما حققها من خلالنا نحن البشر ومن خلال الوقائع والأحداث، يقول "والآن فإن تشنتهم (اليهود) فى كل أنحاء الأرض وعند كل الشعوب هو من فعل هذا الإله الواحد الحق. وكتبهم تقدم الدليل على أن الأنبياء الحالي للوثنية كان متنبأ به منذ قرون عديدة" (٥٦). ولم يكن ما يشغل أوغسطين كما هو واضح من النص الذى أوردناه فى بداية موضوعنا، أن يكون مؤرخا بالمعنى التقليدي للكلمة، أي لم يكن هدفه رصد الأحداث وتسجيلها فحسب من أجل الوقوف على ظاهري التاريخ، إنما ما كان يعينه هو فهم التاريخ وتفسيره. كان أوغسطين يريد وضع لاهوتنا بتعبيرنا. أو فلسفة للتاريخ بتعبير البعض الآخر (٥٧). وصحيح أن المؤرخ يمكنه معرفة وقائع وأحداث كما تحتفظ بها الذاكرة الإنسانية، كأن يعرف مثلا نشأة وتطور الأمبراطوريات

من قبيل الأمبراطورية الآشورية أو البابلية، ولكنه فى هذه الحالة لن يستطيع تفسيرها بل سيقف عند مرحلة رصدتها وتسجيلها. إن مبادئ تفسير هذه الوقائع ومبادئ الحكم عليها وتقييمها لا تستمد فى نظر أوغسطين من هذه الوقائع ذاتها إنما تستمد من العقيدة. فعنده أن التاريخ المتغير العابر لا يفسر إلا بالعقيدة الأبدية. يقول عن الأمبراطورية الرومانية " إن هذه الأمبراطورية الواسعة للغاية والقديمة جدا والتي أصبحت عظمىة بفضل رجال عظام جدا هى بالنسبة لهم مكافأة كانوا يتطلعون إليها، وبالنسبة لنا هى تحذير غنى بالأمثلة" (٥٨).

والتاريخ عنده كل متصل يفسر بعضه بعضا فبعض أحداثه الماضية أو الحاضرة قد تكون رمزا لما سيحدث بعد ذلك فى المستقبل فمثلا " كان قابيل صورة لليهود قبل المسيح" (٥٩) وبالتالي فالحقيقة التاريخية المتضمنة فى الكتاب المقدس بعضها خاص بالماضى وبعضها الآخر يخص الحاضر، والبعض الثالث يشير لما سيحدث فى المستقبل. والتاريخ المقدس كله فى نظره إنما هو تاريخ المسيحية وحده لأن المسيحية عنده بدأت مع خلق آدم وستنتهى إلى الحياة الأخرى. وما تاريخ اليهود إلا مرحلة من مراحل تاريخ المسيحية. فالتاريخ الحق إذن ليس هو الماضى فحسب بل هو الحاضر والمستقبل على السواء.

تاريخان إذن موجودان فى الكتاب المقدس تاريخ ظاهرى هو سلسلة من الوقائع والأحداث الخاصة بتاريخ اليهود وتاريخ الدول والأمبراطوريات المعاصرة لهم، وتاريخ باطنى يستتر وراء هذا التاريخ الظاهرى وقوامه الدلالات الروحية الحقيقية لهذه الوقائع والأحداث. ومثلما ذهب كل المؤرخين المسيحيين من بعده ذهب هو إلى أنه ينبغى ألا نفصل بين نمطى الأحداث ونمطى التاريخ لأننا لو فعلنا ذلك فقد التاريخان دلالتهما ومغزاهما (٦٠).

فالتاريخ الظاهرى هو رمز للتاريخ الباطنى والتاريخ الباطنى أو المقدس يفسر التاريخ الظاهرى. لجأ إذن أوغسطين مرة أخرى لمفهوم الازدواجية لتحديد مفهوم آخر من مفاهيمه وهو هنا الحقيقة التاريخية.

من كل ما سبق تتضح لنا أهمية الحقيقة التاريخية بوجهيها الظاهري والباطني ولذا لم يكن غريبا أن يعنى بها أوغسطين كل هذه العناية التي تجلت في منهج دقيق وضعه للوقوف عليها. والغريب أن هذا المنهج الذي يتكون من عدة خطوات لم يلتفت إليه الباحثون إذ كان كل ما يشغلهم تصوره للتأويل الرمزي الذي اعتبروه هو كل منهجه بينما هو في الحقيقة خطوة من خطوات هذا المنهج المتعدد الخطوات. أما الخطوات التي لم يلتفت إليها الباحثون فهي سد الثغرات التاريخية، وإعادة ترتيب الأحداث بهدف إعادة تركيب السياق التاريخي، والنقد التاريخي. وصحيح أن أوغسطين لم يعرض لهذه الخطوات بشكل تنظيري واضح ولكنها واضحة في كل معالجاته للتاريخ، ولا تحتاج منا إلا بذل بعض الجهد لاستخلاصها. وجدير بالذكر أن متطلبات المعالجة هي التي كانت تفرض عليه استخدام كل هذه الخطوات أو بعضها دون البعض الآخر، وأن اهتمام أوغسطين أنصب أغلبه على دراسة التاريخ كما جاء في الكتاب المقدس وأن جزءاً بسيطاً من هذا الاهتمام فحسب هو الذي كرسه لدراسة التاريخ كما عالجها المؤرخون السابقون عليه.

ج - منهج دراسة التاريخ عند أوغسطين

أولاً- سد الثغرات التاريخية

لن نتضح هذه الخطوة مثلها مثل غيرها إلا بضرب الأمثلة التطبيقية عند أوغسطين لأنه لم يعالج هذه الخطوات كما سبق أن قلنا معالجة تنظيرية، إنما طبقها في دراسته للتاريخ المتضمن في الكتاب المقدس دون أن يفصح عنها، إذ لم يكن شاغل أوغسطين إنكار منهج جديد للمؤرخين ليستعينوا به إنما كان شاغله الحقيقي تقديم تفسيراً خاصاً للتاريخ المتضمن في الكتاب المقدس ليوظفه بعد ذلك في بناء لاهوته . وأول مثال لثغرة تاريخية صادفها أوغسطين في الكتاب المقدس هي عدم ذكره إلا لهابيل وقابيل وشيث من أبناء آدم، وبالرغم من أن الكتاب المقدس لا يذكر إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة فإن أوغسطين يرى أن ذلك ممالاً يمكن للعقل قبوله ويقدم له الكتاب المقدس نفسه الدليل على صحة حدسه عندما يذكر في ذات السفر الذي لم يذكر فيه إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة "وكانت أيام آدم بعد ما ولد شينا ثمانى مائة

سنة وولد بنين وبنات" (سفر التكوين: الإصحاح الخامس، الآية ٤). هذه الشجرة التاريخية يبررها وأغسطين بأن الكتاب المقدس لم يكن يعنيه حصر كل ذرية آدم بل كان يعنيه فحسب ذرية آدم التي تنتهي في تسلسها إلى إبراهيم أبي الأنبياء (٦١).

ثانياً: إعادة ترتيب الأحداث

أو ما يمكن ان نسميه أيضاً بإعادة كتابه التاريخ وهي خطوة لجأ إليها أوغسطين لما لاحظته من عدم التزام الكتاب المقدس بالترتيب الزمني في كل الأحوال. فهو يقطع أحياناً تسلسل الأحداث ليعود للوراء، مما يسبب خلطاً وارتباكاً. ودور المؤرخ كما يراه أوغسطين هو بذل جهداً لإعادة الترتيب الزمني للأحداث والا أصبح "الأمر بلا حل" (٦٢) إلا ان هذا لا يعنى أن يعطى المؤرخ لنفسه حرية مطلقة في هذا الأمر، بل عليه ألا يفعل ذلك إلا عندما يتأكد أن ثمة مشكلة تقتضى تدخله. ومدينة الله مليئة بمحاولات إعادة ترتيب الأحداث الواردة في الكتاب المقدس بهدف جعله منطقي وواقعي السياق. وكان أوغسطين واعياً بمحاولته تماماً ولذا يردد في كل خطوة من خطوات هذه المحاولة "سأذكر مثلاً سيكون دليلاً على إمكانية ما أقدم" (٦٣) وخير مثال على تلك الخطوة المنهجية هو مثال بنوة عابر لسام. جاء في سفر التكوين "وسام أبو كل بنى عابر أخو يافث الكبير ولد له أيضاً بنون" (سفر التكوين الإصحاح العاشر، الآية ٢١). وأكد أوغسطين أن عابراً هذا لا يعقل أن يكون ابناً لسام بل هو أحد أفراد الجيل الخامس من ذريته وماذكره الله قبل سائر ذرية سام إلا ليؤكد على أن العبرانيين الذين إشتق إسمهم من عابر ينتسبون لسام. تجاوز النص المقدس اذن في رأى أوغسطين حقه تاريخية ليرز أمراً، وعلى المؤرخ أن يلتفت لهذا وأن يدركه وأن يعيد ترتيب الوقائع ليعيد للسياق تسلسله المنطقي والواقعي والتاريخي (٦٤).

ثالثاً: النقد التاريخي

أما الأخذ بالنقد التاريخي فينضح في رفض أوغسطين صراحة وبكل جرأة لبعض الروايات التاريخية في الكتاب المقدس بسبب عدم اتفاقها ومنطق الواقع وقوانينه. ومن هذا

المنطلق رفض ماجاء فى الكتاب المقدس عن بناء قابيل أو أبنة لمدينة بأكملها. وعلل أوغسطين رفضه هذا بأن فردا لا يستطيع بمفرده أن يفعل ذلك وبأن المدينة بحكم تعريفها هى مجموعة من الناس تربط بينهم صلات اجتماعية وهو ما يتنافى مع كون فرد واحد هو الذى بناها. وذهب إلي أن الأقرب للصواب أن تكون عائلة قابيل قد تضخمت حتى أصبحت شعبا يمكنه أن يبني مدينة ويسكنها(٦٥). بيد أوغسطين الذى كان يجرؤ على رفض ما لا يقبله العقل من الروايات التاريخية كان حريصا أيضا على تبرير هذا اللامعقول حتى يحافظ على جلال الكتاب المقدس. وفيما يتعلق بروايتنا هذه ذهب إلي أن الكتاب المقدس لا يذكر إلا من لعبوا دورا فى تكوين مدينة الله سواء كان هذا الدور مباشرا أم غير مباشر من خلال ذريتهم(٦٦).

رابعاً: التأويل الرمزي أو التفسير المجازي

أما أهم الخطوات المنهجية التاريخية على الإطلاق، والتي برع أوغسطين فى استخدامها إلى أبعد الحدود فهي التأويل الرمزي المعتمد على التحليل اللغوي. ولقد جعلت هذه الخطوة آخر خطوات المنهج الأوغسطيني لأن أوغسطين كان يلجأ إليها فى حالة عجز الخطوات السابقة، من سد للثغرات وإعادة ترتيب للأحداث ونقد تاريخي، عن حل المشكلة التى يواجهها. وغني عن القول إن أوغسطين كان يستخدم تلك الخطوة المنهجية فى دراسته للنصوص التاريخية الواردة فى الكتاب المقدس فحسب إذ لم يكن فى حاجة لإستخدامها فى دراسته للكتابات التاريخية الأخرى.

ولقد سبق أن بينت ما آل إليه هذا المنهج اليهودي الأصل فى المسيحية. وبقي أن أوضح الأصول التى أستقاه أوغسطين منها. بعد أن اطلع أوغسطين على هورتنسيوس شيشرون الذى أشعل عنده حب "الحكمة". أقبل بدءاً من سن التاسعة عشرة على الكتاب المقدس ليعمل فيه عقله وليفهم حكمته، فصدمة سذاجة نصوصه التى رآها غير جديرة بأن تقارن ببلاغة شيشرون! وعلى أثر ذلك تحول إلى المانوية باحثاً عن الحقيقة فيها وسرعان

ماوجدتها هي الأخرى عاجزة عن شفاء غليله. ثم لجأ للافلاطونية المحدثة باحثاً فيها عن ضالته، وبينما هو على هذا الحال استمع لإحدى عظات القديس امبرواز اسقف ميلانو التي كان يفسر فيها الكتاب المقدس مستخدماً التأويل والمفاهيم الافلاطونية المحدثة، فادرك ان الكاثوليكية هي الحقيقة، وإنها قادرة على الوقوف في وجه هجمات المانوية، وذلك على عكس ما كان يعتقد سلفاً (٧٦). ادرك أوغسطين أن المعنى الحرفي للكتاب المقدس قد ينفر أما سبر غوره والوقوف على جواهره، وهو ما يتحقق بمنهج التأويل، فيكشف عن حكمة هي ضالة الانسان. وفي رأيي ان تحول أوغسطين للكاثوليكية يرجع الفضل فيه في حقيقة الأمر لمنهج امبرواز، وأن "رواية الحقيقة" التي سمع فيها صوتاً يناديه طالباً منه قراءة الكتاب المقدس هي رواية مختلفة في أغلب الظن لإبراز اهتدائه للكاثوليكية بشكل درامي فخيم، أوبما يشبه المعجزة الإيمانية. وتوضيحاً لذلك أقول أن أوغسطين كان قد وقف على المذاهب الفلسفية المختلفة، وكان يعرف المسيحية معرفة دقيقة إذ لفتته إياها امه القديسة مونيكا ولكنها لم تكن ترضى عقله ولا تفسر له مختلف القضايا التي طالما أرقته إلى أن اكتشف منهج التأويل على يدى القديس امبرواز، فتبين له أن بالامكان حل كل المشاكل الفكرية الفلسفية، والعقائدية بالرجوع للكتاب المقدس الذي يحتوى على كل الحقيقة أو كل الحكمة وذلك بفضل منهج التأويل هذا. وتفسيراً لما أزعج من أن تحول أوغسطين للكاثوليكية لم يأت نتيجة لمعجزة إنما نتيجة لوقوفه على منهج التأويل تفسيراً لهذا الزعم يمكننى القول أن أوغسطين كان يحيا في حقيقة الأمر طوال الوقت صراعاً فكرياً عنيفاً أو تمزقاً بين طرفين. أما الطرف الأول فهو الكتاب المقدس الذي لم يستطع في حقيقة الأمر الخلاص من سطوته إذ جذبته إليه أمه الكاثوليكية منذ نعومة اظافره والإنسان لا يستطيع الخلاص بسهولة مما شب عليه. ومشكلة الكتاب المقدس ان نصوصه يعارض ظاهر الكثير منها العقل. وأما الطرف الثانى فهو المذاهب الفكرية المختلفة التي قد ترضى العقل ولكنها تتعارض وتعاليم المسيحية. ومعنى هذا أن النص المقدس كان محور حيرة أوغسطين فلما عثر على المنهج المناسب

للتعامل معه أقبل عليه باحثا فيه عن الحقيقة. وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن مشكلة النص وقراءته كانت قد طرحت نفسها عليه في القرن الخامس، وعلى أن مشكلة أوغسطين كانت في حقيقتها مشكلة منهجية وليست مذهبية!

وكان منهج امبرواز يتلخص في تلك القاعدة التي وردت في الآية السادسة من الاصحاح الثالث من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس "الحرف يقتل ولكن الروح تحي". ويبدو أن امبرواز هذا كان جريئا في استخدامه لهذا المنهج، ولا يعرف له حدودا حتى أن أوغسطين قال عنه "عندما كان يزيج الستار الصوفى كان يكشف عن المعنى الروحي بحيث يبدو المعنى الحرفى وكأنه ينطوى على ضلالة" (٦٨) ولقد قيد أوغسطين منهج امبرواز التأويل ببعض القيود ونجح في إحكامه مما جعله وسطا بين التأويل المطلق والتفسير الحرفى، ادراكا منه أن منهج التأويل إذا ما طبق بلا حذر فهو ينتهي في أغلب الأحيان الى التلاعب بالافكار، وخاصة إذا ما كان صاحبه يريد أن يسرب أفكارا جديدة جريئة مستخدما للتضليل صيغا قديمة مألوفة. وقد صرح في مؤلفاته إن هذا المنهج لن يصلح لمناقشة لا الهرطقة ولا المنشقين. ومن أجل هذا وضع أوغسطين قواعد دقيقة لهذه الإدارة المنهجية الخطيرة. ألا وهى التأويل. وقبل أن أعرض لمراحل التأويل أود أن ألفت النظر إلى أمرين شديدي الأهمية أولهما أن أوغسطين كان لاهوتيا من طراز عجيب إذا كان يعنيه بناء جهازه المنهجى قبل الإنطلاق فى تأملاته، وهو ما يعنى أن للرجل قيمته الاستمولوجية التى لا تقل عن قيمته المذهبية على عكس ما تدعيه النظرة السطحية لفكره. وثانيهما أن التأويل الرمزي الذى أعرض له فى هذا المقام كخطوة من خطوات المنهج التاريخي عند أوغسطين كان فى الحقيقة منهجا عاما استخدمه أوغسطين إستخدما واسعا فى بناء كل مذهبه اللاهوتى ولذا اضطرت لتناوله من حيث تطبيق أوغسطين له فى مجال دراسة التاريخ فحسب دون المجالات الأخرى.

صحيح أن منهج التأويل الرمزي ليس من ابتكار أوغسطين بل هو من ابتكار فيلون اليهودى، وصحيح أن بعض اللاهوتى المسيحية استخدموه قبله. ومنهم على سبيل المثال

استاذة امبرواز إلا أن فضل أوغسطين يتمثل في كونه أول من استخدم هذا المنهج في مجال دراسة التاريخ. وكان أوغسطين في استخدامه لهذا المنهج موفقاً كل التوفيق وإن إعتراض البعض على استخدامه له في مجال التاريخ. وفي اعتقادي أن أوغسطين رأى أنه لا حرج في استخدام هذا المنهج في مجال التاريخ لأن الحقيقة التاريخية عنده كانت جزءاً من الحقيقة المسيحية الكلية، والمنهج الذي يصلح لتفسير الكل يصلح كذلك لتفسير الجزء.

ولكن لم لجأ أوغسطين أساساً لمنهج التأويل الرمزي أو التفسير المجازي؟ لجأ أوغسطين لهذا المنهج لأنه آمن بأن الكتاب المقدس الذي يحتوي على "الحقيقة التاريخية الكلية" كتاب صعب ملى بالغموض وبالأسرار مما يجعل المرء يعجز أحياناً عن تحديد المعنى الذي يشير إليه هذا الكتاب، أي مما يجعل المرء يعجز عن تحديد قصد الكاتب. "Scribentis intentio" ولكن بما أن بولس الرسول يقول في رسالته الثانية إلى أهل تيموثاوس (في الإصحاح الثالث الآية ١٦) إن "كل الكتاب هو موحى به من الله ونافع للتعليم والتوبيخ للتقويم والتأديب الذي في البر" فلا بد من البحث عن معنى خفي يستتر وراء المعنى الحرفي الظاهري الغامض وأدانتنا في هذا البحث هي التأويل. ولقد عالج أوغسطين منهجه هذا بالذات في "المذهب المسيحي" De Doctrina Christiana في الباب الثالث، ولقد لخصه في هذه القاعدة "إن كل ما جاء في الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشرة بالإيمان وبالأحلاق لا بد من اعتباره معنى مجازياً" (٦٩). التأويل إذن هنا يهدف إلى التفسير أو هو يلعب دور التفسير. ونلاحظ أن التأويل عند أوغسطين يختلف عنه عند الفلاسفة المسلمين وخاصة عند الشارح ابن رشد. فبينما كان التأويل عند ابن رشد من حق الفلاسفة فحسب الذين يمكنهم وحدهم اكتشاف المعنى الباطني العميق المستتر وراء المعنى الظاهري البسيط، فإن أوغسطين اعتقد أن التأويل لا يكشف لنا عن معنى أعمق ولا عن رؤية أكثر صفاء للحقيقة إنما هو يكشف وحسب عن أحد مفاهيم العقيدة البسيطة والتي تتلخص في حب الله وحب القريب (٧٠) وهنا يطرح سؤال بدهي نفسه على أوغسطين ألا وهو لما يريد الله منا أن نبذل كل هذا العناء في التأويل أو التفسير طالما أن المعنى الباطني هو معنى بسيط للغاية

كان يمكن الإفصاح عنه مباشرة دون تكليف المؤمنين كل هذا العناء؟ ويحيب أو غسطين
إجابة مسيحي سبرغور المسيحية فوقف على جوهر دعوتها: أن الله يريد منا في الحقيقة أن
نبذل هذا الجهد أو أن نقوم بهذا التمرين exercitatio الذي له قيمته الذاتية، ان الهدف من
بذل جهد التأويل هو هذا الجهد نفسه! يقول في المذهب المسيحي-

"in qua obscuritate proficere noter intellectus non solum
inventione, Verum etiam exercitatione deberet"

بفضله (الغموض) لا يكون اكتشاف الحقيقة وحده هو المفيد لعقولنا بل أيضا المران
الذي يتحقق بواسطة تعقلها (أي الحقيقة) (٧١).

وبالرغم من إهتمام أو غسطين الشديد بالمعنى الخفي ألا أن المعنى الحرفي أو اللغوي
للنص المقدس لم يكن بأقل أهمية عنده. والأهتمام بالمعنى الحرفي تقليد أخذته الغرب عن
مدرسة انطاكية. ولقد انطلق أو غسطين دائما في تأويلاته من فكرة أن المعنى الحرفي هو
الأساس القوي لكل تفسير مجازي. وبالفعل نلاحظ أنه خصص جزءا كبيرا من أعماله
التفسيرية لدراسة المعنى الحرفي أو اللغوي ad litteram لمختلف أجزاء الكتاب المقدس،
كما نلاحظ أن منهج التفسير المجازي عنده ينقسم إلى مرحلتين أساسيتين أولاهما هي التفسير
المباشر أو الحرفي للنص التي تحدد المعاني الحرفية للالفاظ "Signa propria" وهي تنقسم
كما سنرى إلى عدة خطوات، وثانيهما التي تلي المرحلة الأولى وتعتمد عليها كل الاعتماد هي
مرحلة التأويل والتي تحدد المعاني المجازية Signa translata (٧٢).

أما المرحلة الأولى من منهج التأويل فتتكون من عدة خطوات إستعارها كلها من
مناهج الثقافة القديمة التي تكون في أحضانها والتي كانت تستخدم في تفسير النصوص
الأدبية. وأول هذه الخطوات هي خطوة "الفراءة" lectio والمقصود بها قراءة الكتاب
المقدس عدة مرات حتي يكون مضمونه حاضرا دائما في الذهن، بل حتى يكون محفوظا عن
ظهر قلب وبحيث يمكن استرجاعه واستخدامه والاستشهاد به في أي وقت. والدور الأساسي
لهذه القراءة باعتبارها خطوة من خطوات التأويل هو أنها تمهد للعمل الفيلولوجي التالي، أي

تجعل القارئ يعتاد لغة الكتاب المقدس، وتمكنه من أن يفرق بين النصوص الواضحة وتلك التى ستحتاج لمزيد من الجهد لاحتوائها على معان غامضة *obscura* أو *ambigua signa* (٧٣).
signa.

وثانى خطوات التفسير الحرفى أو اللغوى هى الشرح *enarratio* وفيها يوضح الشارح كل التركيبات اللغوية الغامضة أو الغير دقيقة والكلمات أو التعبيرات الغير مألوقة والتى أفرزتها القراءة الدقيقة السابقة، ويعتمد الشارح فى هذا المقام على معرفة دقيقة باللغة وقواعدها وعلى قدرة فائقة على تحليل النص. وأعمال أوغسطين التفسيرية العديدة تشهد بقدرته الفائقة على تطبيق هذه الخطوة كما تشهد بدرايته العميقة بأسلوب الكتاب المقدس المختلف تماما عن أسلوب أى نص آخر (٧٤). ومدينة الله مليئة بتطبيقات رائعة لهذه الخطوة.

أما الخطوة الثالثة فهى التحقيق *emendatio* بالمعنى الذى كان سائدا فى هذه الفترة من بدايات العصور الوسطى. والمقصود بالطبع تحقيق الكتاب المقدس الذى كانت له ترجمات لاتينية عديدة عن اليونانية سواء تلك المنتشرة فى إفريقيا أو فى إيطاليا، كما كانت له الترجمة الشهيرة التى قام بها القديس جيروم عن الأصل العبرى. ونتيجة لتعدد الترجمات وإختلافها كان التردد أكبر عند تحديد المعنى المقصود فى النص، ولذا كان لابد من القيام بعملية تحقيق للنص الأمر الذى يتطلب لا مقابلة النسخ اللاتينية فحسب بل الأصول اليونانية أو العبرية كذلك (٧٥). وقارئ أعمال أوغسطين التفسيرية يلاحظ أنه لم يكن يحقق النص أولا ثم يشرع فى تفسيره وإلا كنا جعلنا التحقيق هو الخطوة الأولى فى مرحلة التفسير الحرفى للنص، إنما هو كان يقوم بالتحقيق كلما صادفته مشكلة فى النص وهو بصدد شرحه أى وهو يقوم بالخطوة الثانية، ومعنى هذا أن الخطوتين الثانية (الشرح) والثالثة (التحقيق) متداخلتان. وكان أثناء مقارنة الترجمات بعضها ببعض الآخر يفضل أحداها ليعتمد عليها ومعيار تفضيله هنا هو التأكد من أن الترجمة أو النسخة التى يعتمد عليها هى الأقرب للأصل، علما بأن الأصل عنده هو اليونانى أو العبرى على حد سواء. ويجدر بنا الإشارة هنا

الى أن أوغسطين لم يكن يعرف العبرية، ولم يكن فى إفريقيا من يعرفها الا اليهود الذين كان أوغسطين لا يحبهم وبالتالي لا يستعين بهم، ولذا كان الرجوع للأصل العبرى عنده يعنى الرجوع اليه لا بشكل مباشر بل من خلال ترجمة القديس جيروم له وهى تلك الترجمة التى اشتهرت باسم الـ Vulgate وإن كان عنوانها الأصلي exhebraeo. والغريب أن أوغسطين نفر من تلك الترجمة التى قام بها صديقه لأنها كانت تعارض فى كثير من النقاط الترجمة اليونانية الشهيرة والشائعة فى عصره والمعروفة باسم السبعينية Septante وهى أيضا بالطبع ترجمة عن الأصل عبرى، وهى تلك الترجمة التى اعتمد عليها كل التراث اللاهوتى المسيحى منذ أن كتب العهد الجديد، وهى أيضا التى قام عليها مذهب الكنيسة الكاثوليكية. ونفور أوغسطين من ترجمة صديقه جيروم كان مرجعه الى إنه كرجل من رجال الكنيسة كان يهيمه فى المقام الاول الالتزام بالترجمة التى اعتمدتها الكنيسة الرومانية، والتى اكتسبت بناء على ذلك نوعا من القداسة لا يقل عن قداسة النص الأصلي (٧٦) وقبل أن ننهى حديثنا عن التحقيق عن أوغسطين لابد لنا من تأكيد أنه لم يكن يحقق نصوص الكتاب المقدس الا بهدف شرحها بعد ذلك.

أما المرحلة الثانية من منهج التأويل فهى التى ينطبق عليها اسم التأويل بالفعل لأنها تعنى بالتفسير المجازى للنص بعد أن يتم تحديد معناه الحرفى، وبعد التحقق من سلامته أى بعد قيام المفسر بما سنسميه اليوم بالنقد الخارجى فى مناهج التحقيق التاريخى. وإذا كانت المرحلة الأولى أى مرحلة التفسير الحرفى أو اللغوى تحتاج لقدرات عالم اللغة، فإن المرحلة الثانية تتطلب الاستعانة بكل المعارف العلمية وبالفلسفة، وعلى راس المعارف العلمية تأتى المعرفة باللغات. ومدينة الله مليئة بمحاولات أوغسطين للتفسير المجازى المعتمد على اللغة، فمثلا تأول اسم آدم عندما وقف على دلالاته فى اللغة العبرية بأنه يعنى الإنسان على الإطلاق، أى أنه يدل على الجنسين معا أى الذكر والانثى، ويستشهد على صحة رأيه بما جاء فى سفر التكوين (الاصحاح الخامس، الآيتان ٢-٣) "يوم خلق الله الانسان على شبه الله عمله ذكرا وانثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم يوم خلق" وذهب الى إنه لم يكن من قبيل

الصدفة أطلق اسم شيث على ابن آدم لأن هذا الاسم يعنى البعث الذى هو من نصيب الانسانية، أما اسم اينوش ابن شيث فيعنى الرجل فحسب. أطلق الله هذه الأسماء على هؤلاء الأشخاص ليرمز لتاريخ الانسانية ولدلالته، فأدم يرمز باسمه لعملية توالد البشر بعضهم عن بعض وهو ما يحتاج للذكر والانثى، أى هو يرمز لاستمرار الانسانية وتواصلها. أما اينوش ويعنى الرجل فيرمز الى أن بعد البعث (باعتبار أنه ابن شيث الذى يعنى البعث) لن يتوالد الانسان وبالتالي فلا حاجة لتمييز الجنسين. كما تأول أسماء المدن فمثلا بابل تعنى الخلط وأورشليم تعنى السلام(٧٧)

ولم يتوقف أوغسطين بالطبع عند تأويل الاسماء إنما تأويل الأحداث أيضا وأبرز مثال على ذلك تأويله لقصة الطوفان . فمما لاشك فيه إنها قصة حقيقية تاريخيا، وبالتالي فروايتها فى العهد القديم هى سرد تاريخى صادق توقف أوغسطين طويلا لاثبات صحته ولدحض كل الحجج التى يسوقها البعض للنيل من صحتها. ولكنها فضلا عن ذلك هى قصة ذات دلالة رمزية لان كل عناصرها يمكن أن تكون لها دلالات رمزية روحية، فالسفينة ترمز للكنيسة والحيوانات التى إمتلأت بها السفينة تشير الى مختلف الشعوب التى سيمتلئ بها قلب الكنيسة سواء أكانت شعوبا طاهرة أم غير ذلك. وكل هذه الشعوب تنتظر نهاية العالم كما إنتظرت الحيوانات نهاية الطوفان. لقد جاءت هذه القصة فى العهد القديم إذن لتصور للأجيال التالية المتعاقبة حقيقة علاقة الكنيسة بمسيرة الانسانية وبخاتمته على الارض(٧٨)

حتى سكوت الكتاب المقدس عن بعض الامور أو إسقاطه بعض الوقائع المفترض منطقيا حدوثها وذكرها تأوله أو غسطين ببراعة شديدة، حتى الصمت جعل له قديسنا دلالة البليغة ومن الامثلة الشهيرة على صمت الكتاب المقدس إغفاله لذكر كل الاسماء ابناء ادم وذريتهم واكتفاؤه بذكر بعضهم فحسب(٧٩)

وكان العلم الطبيعى مما إستعان به أوغسطين فى تأويله المجازى، هذا بالرغم من نزعة الافلاطونية التى كانت تدفعه للأهتمام بالعلم الرياضى أكثر من أهتمامه بالعلم الطبيعى. والاستعانة بالعلم الطبيعى واضحة فى كل تفاسيره، وخاصة فى تفسيره لسفر التكوين، الذى

تتضح فيه إستعائته بنظرية العناصر الأربعة والمادة الأولى الارسطية، وبنظريات العود الأبدى وتكوين السماء وطبيعة الكواكب وحركتها. ولم تكن معالجته للمسائل الطبيعية بدافع من البحث عن المعرفة إذ كان لا يرى لمثل هذه المعرفة أية جدوى لتحقيق خلاص المسيح (٨٠) إنما هو يعرض للمسائل الطبيعية لأنها مما طرحه السابقون من الفلاسفة أولاً لأن بعض الوثنيين أو أضعاف الإيمان كانوا يطرحونها عليه لعلاقتها بما جاء في الكتاب المقدس، ولأنها مسائل من شأنها إذا أسئ فهمها إن تهدد العقيدة ولذا لابد من البت فيها. كان كل هم أوغسطين أن يبين أن ما جاء في الكتاب المقدس ليس متناقضاً، وليس عبثاً وأنه يمكن إن يتفق مع ما هو معروف عن طبيعة الأشياء *natura rerum*. أما فيما يتعلق بالفلاسفة فكان ينصح بعرض آراء الفلاسفة بدون خوف إذا ما إتفقت مع العقيدة ، ولذا كان يكثر من الإستعانة بكتاى شيشرون هورتسيوس والجمهوريه (٨١)

واضح من عرضنا لخطوات منهج التأويل عند أوغسطين بإعتباره إحدى خطوات منهجه التاريخي إن صاحبه إلتزم بالحرص والدقة فى تأسيسه فجعله خليطاً من التفسير الحرفي اللغوي التأويل الرمزي، مما أتاح له إستغلال التفسير فى التأمل الفلسفي أو اللاهوت التاريخي. وبفضل هذا المنهج نجح أوغسطين فى تفسير كل تاريخ البشرية منذ خلق الله لآدم فى عصره، بل نجح فى تبين الخطأ الألهيه لهذا التاريخ بل وهدفه ومغزاه، ولقد إستطاع كذلك، بفضل استخدامه لهذا المنهج، تأويل التاريخ تأويلاً يجعله دفاعاً عن المسيحية ضد الاتهامات التى كانت توجه اليها فى زمنه.

الا إنه بالرغم من هذا النجاح الذى خلد إسم أوغسطين فقد كان قديسنا لا يمتنع أحياناً الى أن غموض المعنى فى النص المقدس ليس مقصوداً إنما مرجعه لسوء الترجمة فيندفع بسبب هذه الغفلة لتأويل النص حيث لا حاجة له البتة. وفى أحيان أخرى كان يتأول بعض الكلمات تأويلاً خاطئاً نتيجة لجهله بدلالة هذه الكلمات الحقيقة فى التراث اليهودي، أو نتيجة لجهله بنمط حياة اليهود فى عصورهم السالفة (٨٢)

وفى ختام هذا الفصل نقول إن عبقرية أوغسطين تمثلت فى إدراكه إن المسيحية فى عصره كانت فى إحتياج شديد لمن يقوم بالدفاع عنها ولمن يوضح ويصحح مفاهيمها فى العقول، وفى تصديه هو لهذه المهمة ببراعة شديدة بأن صاغ تصور المسيحية للتاريخ صياغة فكرية "معقولة" ومقبولة بقدر المستطاع. ونعنى بتصور التاريخ هنا تصور بدايته، ومساره، وغايته، وهدفه، وعلة وجوده. فما المسيحية فى حقيقة الأمر عندنا إلا رؤية للتاريخ!! فإذا إتفقنا على هذا تبين لنا خطورة وأهمية عمل أوغسطين. ولم يكتف أوغسطين بتحديد رؤية المسيحية للتاريخ بل حدد كذلك المنهج المناسب لبناء هذه الرؤية. قدم أوغسطين إذن للمسيحية المذهب والمنهج معا، ولقد كان واعيا تماما بذلك وعرض لمشروعه الهائل هذا فى مؤلفه الضخم الذى أطلق عليه إسما موحيا الا وهو Doctrina christiana الذى يمكن ترجمته "بالعقيدة المسيحية" أو " المذهب المسيحى". وفى هذا المؤلف إستبدل أوغسطين بالثقافة العتيقة مشروعا لثقافة جديدة هى الثقافة المسيحية، كتب له النجاح والسيطرة على العقل الغربى طويلا حتى زلزلته الارسطية العربية الى تبناها البرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الاكوينى فى القرن الثالث عشر.

هوامش الفصل الثاني

١- بارنز (هارى المر): تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٦٧.

٢- نفس المصدر السابق ص ٥٩ إلى ص ٦٢ و

Dawson (christopher): St Augustine and his age, in D'Arcy and other : saint Augustine, Meridian books, new york, 1957, p, 17.

٣- زيعور (على): أغوستينوس، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة. دار إقرأ بيروت ١٩٨٣، ص ٢٦.

٤- معجم اللاهوت الكتابي، اشرف على الترجمة نيافة الأنبا انطونيوس نجيب، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٩٥.

٥- نفس المرجع السابق ص ٣٩٥ إلى ٣٩٧.

٦- نفس المرجع السابق ص ٣٩٨ إلى ٤٠٠.

7- Initiation Théologique, par un groupe de théologiens, tome IV

L'économie du salut, les Editions Interprétation du Cerf, Paris 1954, p. 813.

8- Marrou (Henri Irénée): Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin, librairie J. Vrin, Paris 1950. P. 18 á 21.

9-Augustinus: De Civitate Dei Contra Paganos, Lipsiae Sumtibus Ernesti Bredtii, 1877, I, 35, p. 37.

10- La Cité de Dieu: III,49,p.500.

11-Marrou: Opcit,p.34

12-Marrou: Ibid.p.38.

وهي فكرة كررها كثيرا طوال معالجته في ص ٧١ و ص ٧٨ على سبيل المثال

13-Foulquié(p) avec la collaboration de Raymond Saint-jean:
Dictionnaire de la langue philosophique,Presses universitaires de
France,Paris 1962,pp.21-22.

14- J. Maritain: Pour une philosophie de l'histoire,dans Ibid,p.22.

15- Foulquié: Opcit,pp.190-191.

16- Marrou: Opcit,p.79

17- Guitton (Jean):le temps et l'éternité chez Plotin et saint
Augustin, Boivin et Cie éditeurs,paris 1939,p.324 à 328.

18- Confessions:15 no .18,p.308.

19- Ibid:Liv,XI,chap.XV,no.17,p.308

20- Ibid:Liv,XI,chap.XVII,no 22,p.311.

21- Ibid:Liv.XI,chap.XVIII,n.o.23,p.312.

22- Ibid:LivXI,chap, no,22, p.311.

23- Ibid:LivXI,chap. XXII, no.2,p.314.

- 24- De Musica: Lib,VI,C.VI, C. VII,no.19,dans Martin: Saint Augustin,pp. 268-269.
- 25- De genesi contra Manichaeos,Iib.I,c,II,no.3et 4,dans Martin:Ibid p.269
- 26- Enarration in psaume cXXVII,15,dans Marrou:L ' Ambivalence du temps,pp.48-49.
- 27- Enarratio in psaume XXXVIII,9 dans Marrou:Ibid,p44.
- 28- Marrou:Ambivalence,p.46.
- 29- Enarratio in psaume XXXVIII,7,dans Ibid p.42 á44.
- 30-De la cité de Dieu:XIII,10,p.217.
- 31- Ibid:XIII,16,p.22o.
- 32-Marrou: Ambivalence,p.71 á76.
- 33-Ibid:p.43-44.
- 34- Enarratio in psaume XXXVI,9 dans Ibid,p.22.
- 35- Marrou:Ambivalence,p.7.
- 36- De la Cité de Dieu:XVIII,3,6,8,12,22,24.
- 37-Ibid:XV,4p.274.
- 38- Marrou: Opcit:p.31-32.
- 39-Ibid:p.12.

40- Shotwell(J.Th): The History of history,new york 1939,pp.XXV-XXVI.

٤١- بارنز : تاريخ الكتابة التاريخية، ص ٦٩ إلى ٧١.

42- Shotwell: opcit,p.65.

٤٣- بارنز : تاريخ الكتابة التاريخية ص ٦٨.

44- Shotwell:Opcit,p.365.

45- guitton:Opcit,p.3٥6.

46-Ibid:p.307.

47- Ibid:p.306-3٥7.

48- Marrou:saint Augustin et la fin de la culture antique,pp.363- 364.

49- La Cité de Dieu:XVIII,54,p.509 á 512.

50- Marrou: Opcit,p.415-419.

51- Ibid Lp,466.

52- Ibid:419

53- Ibid:pp.462-463.

54- Ibid:pp.466-467.

55- La Cité de Dieu:XV,8,p.282.

56- Ibid:IV,34,p.77.

- 57-Copleston(f).Histoire de la philosophie,la philosophie
médiévale d' Augustin à Scot Casterman,paris 1964,p.95.
- 58-La Cité de Dieu LIV,34,p.77.
- 59- Ibid:XV,7,p.281.
- 60-Bède(griffiths)L'expérience chrétienne.mystique hindoue, traduit
de l'anglais par charles H.de Brantes,Rencontres,Editions da
Cerf,Paris 1983,p.37.
- 61- La Cité de Dieu:XV,15,p.286.
- 62- Ibid:XVI,15,p.334.
- 63- Ibid:XV,15,p.286.
- 64- Ibid:XVI,3,pp.318-319
- 65- Ibid:XV,8,p.283.
- 66- Ibid:XVI,3,p.320.

٦٧- زيعور: أغوستينوس:ص ٢٥٠.

- 68- Confessions:VI,p.123.
- 69-De Doctrina Christiana:111,10(4) dans Marrou:Saint Augustin et
la fin de la culture antique:p.479.
- 70-Ibid:11,6(8fin) dans Marrou:Ibid:p,303.
- 71-Ibid:IV,6(9fin) dans Marrou:Ibid:p,487.

- 72-Marrou:Saint Augustin et la fin de la culture antique:pp.492-493.
- 73-De Doctrina Christiana:11,2,dans Marrou: Ibid:p.423 á 425.
- 74- Ibid: 11,11,111,4. dans Marrou: Ibid: pp.426-427.
- 75-Ibid:11,11,11,15.dans Marrou:pp.430-431.
- 76-Marrou:Saint Augustin et la fin de la culrture antique,p.324p 432 á 441.
- 77-La cité de Dieu:XV,17,p.221.
- 78-Ibid:XV,27,pp.311-312.
- 79-Ibid:XV1,12 á15,p,331 á 336.
- 80-Enchirdion:XV,59,p.207 á 209.
- 81-De Doctrina Christiana:11,16,dans Marrou:Opcit:p.444 á453.
- 82-Marrou:Opcit:pp.481-482.

الفصل الثالث

محرك التاريخ

١- تمهيد:

محرك التاريخ قضية من قضايا فلسفة التاريخ الأساسية عالجها أوغسطين معالجة لاهوتية فتحوّلت عنده من قضية من قضايا فلسفة التاريخ إلى قضية من قضايا لاهوت التاريخ الذي دشّنه صاحب مدينة الله.

من الذي يحرك التاريخ في رأى أوغسطين؟ سؤال لا يطرح لأن الإجابة عنه لا يختلف عليها اثنان فهو الله بالطبع ووسيلته هي اللطف. أما السؤال الذى يمكننا طرحه ومحاولة الإجابة عنه فهو ما هو دور البشر في صنع تاريخهم؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من معالجة مفاهيم أوغسطينية عديدة، هي مفاهيم لاهوتية خالصة استخدمها أوغسطين لتفسير تاريخ البشرية مما أسفر عما نسميه بلاهوت التاريخ عنده. أما هذه المفاهيم فهي ستة: اللطف الإلهي والخطيئة والجزاء وعلم الله المسبق والقدر والإرادتان الإلهية والإنسانية، وهي مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بحيث إن من يعالج كل منها على حدة عليه أن يبذل جهداً هائلاً حتى لا يدمر هذا الفصل المصطنع علاقات حيوية تربط بينها في وحدة عضوية تماماً.

ولن نتضح لنا مفاهيم أوغسطين هذه إلا إذا ربطناها بالظروف التاريخية التي صاغها أوغسطين فيها ومن أجلها. كان الدفاع عن المسيحية الذى سبق لنا الحديث عنه هو هم أوغسطين الأول ودافعه لصياغة العديد من نظرياته ومفاهيمه ومنها هذه التي تعنينا في هذا المقام. عاصر أوغسطين محاولات تطوير المسيحية وعلى رأسها محاولة بيلاج ودوناط وكانت المحاولة الأولى أى محاولة بيلاج هي التي أثارت أكثر من غيرها إذ اعتبرها تهديداً حقيقياً للكاتوليكية، ولذا أخذ على عاتقه التصدي لضلالات هذا المذهب وتحديد مفاهيم الكاثوليكية بدقة.

أما ضلالات بيلاج كما صاغها تلميذه المخلص سليستيوس Celestius والتي أدانها مجمع قرطاجنة المنعقد في عام ٤١١، فلا يعنينا منها إلا خمس أولها أن الله خلق آدم فانيًا بحيث يكون مصيره الموت سواء أخطأ أم لا، أى بعبارة أخرى أن طبيعة آدم لم تكن قبل الخطيئة طبيعة فائقة للطبيعة تتمتع بالبرارة وبالخلود. وثالثي هذه الضلالات أن خطيئة آدم هي خطيئته هو وحده وليست خطيئة كل البشرية وهو ما يعنى نفى الخطيئة الأصلية، ذلك المفهوم العزيز على الكاثوليكية والذي تفسر به ضرورة تجسد الله في المسيح لتحقيق خلاص البشرية منها. وثالثها وهي مزيج من الضلالتين السابقتين تذهب إلى أن الأطفال يولدون في حال شبيه بحال آدم قبل الخطيئة أى يولدون بدون وصمة الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم وهو ما يترتب عليه نفى الاعتقاد بأن الموت والشهوة هما من آثار خطيئة آدم الأصلية. أما الضلالة الرابعة فتذهب إلى أن المسيح لم يأت ليخلص كل الجنس البشرى بل المؤمنين فحسب تمامًا كما أن آدم لم يتسبب في وصم كل البشرية بالخطيئة الأولى وبالتالي فهو ليس مسئولاً عن جعلها فانية. وتذهب الضلالة الخامسة إلى أن الإنسان يمكنه أن يكون بلا خطيئة وأن يتبع التعاليم الإلهية بلا معاناة، والدليل على هذا أنه قبل مجئ المسيح وجد أناس بلا خطيئة كما أن الشريعة اليهودية السابقة على عهده الجديد كانت تهدى البشر لطريق كسب الجنة مثلها مثل الإنجيل (١).

وغنى عن القول إن هذه الضلالات تقوم على فكرة محورية جوهرية شديدة الخطورة من حيث إصطدامها بشدة بالمعتقدات المسيحية الأساسية، ونعنى بهذه الفكرة استقلال حرية إرادة الإنسان استقلالاً مطلقاً عن الله، وهو ما يعنى قدرته الغير مقيدة سواء حيال الخير أم حيال الشر. وهذه الفكرة الجريئة هي ركيزة لمفهوم لا يقل جراءة هو مفهوم علاقة الله بالإنسان. ووفق هذا المفهوم يكون الله خلق الإنسان ومنحه فى نفس الوقت الحرية. وهذه الحرية التي يسميها بيلاج (أو تلميذه سليستيوس) القدرة على الخير Possibilitas boni هي المنحة الوحيدة التي منحها الله للإنسان ولأنها منحة لا ينتظر الله فى مقابلها شيئاً من الإنسان فهي اللطف. وأى قيد من الله عليها من شأنه أن يقضى عليها أى أن بيلاج جعل

حرية الإنسان مستقلة تمامًا عن الله. ويستدل ببلاغ على صحة رأيه بأن القديسين الأبرار في العهد القديم كانوا بلا خطيئة ونجحوا في تحقيق الكمال المطلق في ذاتهم بواسطة حرية ارادتهم(٢). ومما لا يخفى على أحد إن هذا المذهب المارق في نظر المسيحية المجدد في نظر أصحابه بصور الله على أنه مجرد مشاهد لدراما التاريخ وليس محركاً لها، ويجعل الإنسان مستقلاً تماماً عن إلهه. ومن العجيب أن هذا المذهب باختلاطه بالرواقية انتهى إلى نوع من الإلتزام الأخلاقي المتشدد لم ينتبه إليه إلا القليلون إذ انصب جل الاهتمام على الجانب العقائدي منه. ومما ذهب إليه هذا المذهب في تشدده أن الأثرياء الذين لا يتخلون عن ثرواتهم هم من المغضوب عليهم! وكان طبعياً أن يساهم هذا الإلتزام المتشدد في نشر هذا المذهب بعض الإنتشار(٣).

ولأن ما كان يشغل أوغسطين في المقام الأول هو مفهوم اللطف الإلهي والذي من أجله عالج كل المفاهيم اللاهوتية الأخرى مما استحق معه لقب فليسوف اللطف الإلهي، فقد ركز في هجومه على مذهب ببلاغ على مفهومه الخاطئ عن اللطف. وأسفر هذا الهجوم عن تبلور كامل لنظرية أوغسطين عن اللطف، تلك النظرية التي تتطوى على المفاهيم الخمسة الأخرى التي سبق لنا الإشارة إليها. ولتيسير العرض والإيضاح نرى معالجة الخطيئة الأولى عنده معالجة منفردة وبذل قصارى الجهد لتجنب تشويه هذا المفهوم إذا ما انتزعناه انتزاعاً عقلياً من الوشائج الوثيقة التي تربطه بالمفاهيم الأخرى ثم معالجة الثالوث: الجزاء والقدر وعلم الله المسبق، ثم أخيراً معالجة إرادة الله وعلاقتها بإرادة الإنسان.

٢ - الخطيئة الأولى واللطف الإلهي:

أكد أوغسطين في تصديده لببلاغ وأنصاره عدة حقائق أولها أن الخطيئة الأولى هي التي حرمت آدم من نعمة الخلود تلك النعمة التي كان الله قد من بها عليه عند خلقه. يقول في كتابه الصغير الحجم الكبير الأهمية "الموجز" بعد أن نفى (آدم) من هذا المكان(الجنة) بعد خطيئته، فرض(الله) عليه، وعلى ذريته التي لوث بذورها بالرديله، عقوبة الموت... وهكذا فإن كل إنسان ينحدر منه ومن زوجته الملعونة بدورها لأنها كانت أداة خطيئته... ستلحق به

الخطيئة الأصلية" (٤). ولقد أسفر صراع أوغسطين مع أنصار بيلاج عن تطوير أدخله هو على مفهوم الخطيئة الأولى. فبينما كان آباء الكنيسة السابقون عليه وخاصة اليونان منهم يركزون على مسألتى القصاص والتأديب اللتين من شأنهما إبراز مسؤولية آدم الشخصية عن خطيئته، أبرز هو متأثراً في هذا بالقديس امبرواز الجانب المقابل أى المسؤولية المعنوية لكل الجنس البشرى عن خطيئة آدم. وعلل ذلك بأن الخطيئة الأولى مختلفة عن سائر الأخطاء التى يمكن للجنس البشرى أن يرتكبها من حيث أنها ليست من قبيل الأفعال التى تتسبب لصاحبها فحسب وإلا نسبت لأدم دون غيره من أبناء ذريته، إنما هى فى حقيقتها عصبان لإرادة الله وبالتالي فهى قد وصمت كل أبناء مقترفاها أى كل ذرية آدم (٥). ولقد استعان القديس أوغسطين لبورة هذا المفهوم عن الخطيئة الأولى بمفهوم آخر سبق لنا الحديث عنه ألا وهو مفهوم وحدة الإنسانية الذى سبقه إليه آباء الكنيسة وإن لم يوظفوه هذا التوظيف الواسع كما فعل أوغسطين (٦). ولقد اعتبر أوغسطين الإنسانية كلها مخطئة وبالتالي فهى كتلة أو جماعة ملعونة Massa Damната. ولقد استخدم أوغسطين تعبيرات عديدة للدلالة على هذا المعنى فالإنسانية عنده Massa Luti أى جماعة ملوثة أو Massa Peccati أى جماعة خاطئة، أو Massa Irae أى جماعة ضالة، أو Massa Damnationis أى جماعة ملعونة، أو Mas-Mortissa أى جماعة فانية. الخ. ويسبب الخطيئة الأولى أصبح كل الجنس البشرى يعانى فى الحياة الدنيا من الجهل، والعبودية للشهوة، وضعف الإرادة، وضرورة المعاناة فى الحياة، وذوق الموت. إلا أن الله رحمة بالإنسانية وحباً لها تجسد فى المسيح ليفديها ويخلصها من خطيئتها الأصلية. وهنا يثار سؤال: هل خلص المسيح كل الإنسانية من الخطيئة؟ ولعب التشاؤم الذى سيطر على أوغسطين كنوع من الندم على حياته المأجنة السابقة على إيمانه بالمسيحية دوراً كبيراً فى تحديد إجابته عن هذا السؤال: إن المسيح لا يخلص إلا من اختاره الله أى من إشتمله بلطفه. يقول: "إن كل إنسان ينحدر على حدا من نفس الكتلة الملعونة منذ البداية ولكن الله مثله مثل صانع الأوانى الخزفية استخرج من نفس الكتلة كلاً من أبناء المجد وأبناء العار" (٧).

خطيئة آدم أو الخطيئة الأولى ليست عادية بل هي عصيان، تمرد على الله ولأنها كذلك فقد تحملت الإنسانية كلها وزرها لأن الإنسانية تكون وحدة واحدة. هكذا فسر أوغسطين الخطيئة الأولى ببراعة.

وأوغسطين الذى لا يشغله سوى ربط التاريخ باللاهوت أو تفسير التاريخ باللاهوت قسم تاريخ الإنسانية إلى أربع مراحل انقضت الثلاث الأولى منها أما الرابعة فما زالت الإنسانية فى انتظارها. أما المرحلة الأولى فهى تلك التى خيمت عليها ظلمات الجهالة الكثيفة (أعمال الرسل: الاصحاح ١٧، الآية ٣٠) والتى نحيا فيها وفقاً للجسد بدون أية مقاومة من العقل". وهذه المرحلة هى المرحلة الأولى على الأرض أى المرحلة الأولى من تاريخ البشرية وهى فى ذات الوقت المرحلة التالية على سقوط آدم من الجنة. أما المرحلة الثانية فهى تلك المرحلة التى تبدأ بنزول الشريعة اليهودية وهى تلك المرحلة التى عرف فيها الإنسان خطيئته. ومن يخطئ فيها "يخطئ" وهو يعرف أنه يخطئ فيسقط بذلك فى برائن عبودية الخطيئة". أما المرحلة الثالثة فهى تلك التى بدأت بتجسد المسيح وفيها "تسمو فى الإنسان رغبة مقاومة الجسد بفضل فضيلة المحبة". أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى مرحلة سلام النفس التى تعقب انتهاء الحياة على الأرض. إذن "فى هذه الحالات الأربع المختلفة تقع الأولى قبل الشريعة (اليهودية) والثانية فى ظل الشريعة، والثالثة فى ظل اللطف والرابعة فى اكتمال وكمال السلام" (٨).

واضح من النص السابق أنه لن ينجو من الخطيئة الأولى إلا من ينعم الله عليه بلطفه أو من اختاره الله فحسب، هؤلاء فقط هم الذين سينتقلون للمرحلة الرابعة من مراحل تاريخ الإنسانية، أى مرحلة مدينة الله حيث السلام الكامل. فهل يستحق هؤلاء المصطفون هذا الإصطفاء الإلهى، أم أن هذا الإصطفاء غير مفيد بأى شئ؟ ولقد رد أوغسطين صاحب العقلية الجدلية وصاحب النضال الطويل مع المذاهب الخارجية على الكاثوليكية، على هذه الأسئلة الشائكة بنظريته عن الجزاء.

٣- الجزاء والقدر وعلم الله المسبق:

ترتبط هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً عضوياً فى مذهب أوغسطين، بحيث أن أى محاولة لمعالجة كل منها معالجة مستقلة من شأنها إما تدميرها جميعاً أو السقوط فى تكرار معيب وهو ما حدث لبعض المعالجات بالفعل (٩). لا سبيل إذن إلا بمعالجتها سوياً. ولا بد من البدء بمفهوم الجزاء لأنه بمثابة المحور الذى يدور حوله المفهوم الأخرى. وجد أوغسطين نفسه بين نارين فهو إذا ربط اللطف بالإلهى بالجزاء أى جعل اللطف جزءاً من الله على أفعال البشر يكون قد قيد بشكل ما حرية الله المطلقة وجعل اللطف مشروطاً بأفعال العباد وهو أمر مستحيل عقائدياً. وهو من جهة أخرى إذا فصل فصلاً تاماً بين الجزاء واللطف بحيث لا يخضع هذا الأخير إلا لحرية الله المطلقة، يعرض نفسه للإتهام من قبل المتربصين بالكاثوليكية بالقول بنوع من الظلم الإلهى لأولئك الذين لم يمنحهم الله لطفه. واختار أوغسطين النار الثانية لإتفاقها مع العقيدة وإن كان فعل ذلك بعد لف ودوران فى متاهات واستدلالات معقدة، حتى إذا اقترب من العبث العقلى توقف فجأة ليؤكد المقولات الإيمانية، مستعيناً بالنصوص المقدسة التى تؤكد مفارقة أن اللطف ليس جزءاً على أفعال الشر وأن الله عادل. أى أن أوغسطين منى بالفشل الذى يلحق بكل مجتهد فى مجال تعقل الكاثوليكية.

وأوسع وأدق معالجة أوغسطينية لتلك المفارقة هى التى جاءت فى كتابه الشهير "الموجز". يبدأ بنص للرسول بولس من رسالته إلى أهل روميه ذكر فيه قول الرب "كما هو مكتوب أحببت يعقوب وأبغضت عيسو" (الإصحاح التاسع: الآية ١٣). والإشارة هنا ليعقوب وعيسو وهما ما زالا بعد فى عالم الغيب لم يولدا ولم يأتيا فى الدنيا بعد بما يجعلهما يستحقان أو لا يستحقان لطف الله. ويستشهد أيضاً بنص آخر من ذات الرسالة "لأنه يقول لموسى إبنى أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف. فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم" (الإصحاح التاسع الأيتان ١٥ - ١٦) ويتساءل مع بولس هل هذا ظلم ويجب معه بالنفى. ويعلل حب الله لأحد الأخوين وهو يعقوب وكراهيته للآخر وهو عيسو بالرغم

من أن الأثنين ينتميان للإنسانية الخاطئة الملعونة التي سبق وأن تحدثت عنها بأن الله "أحب يعقوب بدافع من الرحمة المطلقة وكره عيسو وفق حكم صائب". ولا يفسر لنا أوغسطين علة رحمة الله بأحد التوأمين ولا علة بطشه وكرهيته للثاني بل يكفي بالقول "إنه لغز عميق" (١٠). وهكذا الحال مع لاهوتى الكاثوليكية الأعظم إذا ما استعصى عليه التعليل العقلانى سارع بالقول إننا أمام لغز علينا قبوله. ويحاول صياغة هذا اللغز فى مبدأ "أن اللطف وحده هو الذى يميز بالفعل المفتدين Redemptos من الضالين Perditiون، الذين كان يجمع بينهم فى كتلة ضياع واحدة حالهم المشترك الذى انحدروا إليه". والله لايسأل عن اصطفاؤه للبعض دون البعض الآخر وفى مساءلته تطاول لا يغتفر "بل من أنت أيها الانسان الذى تجاوب الله (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح التاسع الآية ٢٠) ... ومما لاشك فيه أنه (الله) فى مواجهة مثل هذه المشكلة يعيد للإنسان الإحساس السليم بقدراته، وكلامه(الله) قاطع يقيناً ولكنه ذات دلالة عقلية عالية حقيقة" (١١). وبالطبع نحن لانرى فى تلك الإجابة من قبل الله أية دلالة عقلية. وحقيقة الأمر أن أوغسطين حل هذه القضية الشائكة بمبدأ عقائدى ايمانى ألا وهو "أن الأمر كذلك لأنه كذلك" وكان يمكنه أن يذكره لنا منذ البداية بدلاً من هذه الاستدلالات المعقدة المتشابكة التى توقع القارئ فى متاهة بدلاً من أن تهديه.

فصل إذن أوغسطين بين الجزاء واللطف فصلاً تاماً جاعلاً هذا الأخير خاضعاً لإرادة الله وحده ولا علاقة له بأعمال البشر. ويلوح لى أن أوغسطين بهذا الفصل القاسى قد قضى على كل أمل للإنسان فى أن يشارك فى صنع مصيره وبالتالي فى صنع التاريخ. إن اللطف هو المحرك الوحيد للتاريخ، وكل ما يملكه الإنسان هو قبوله لقدره فهو إما من المصطفين الذين خصهم الله بلطفه، وإما من المغضوب عليهم المحرومين من هذا اللطف.

واعتبر أوغسطين القدر Praedestinatione بمثابة اعداد أوتمهيد للطف Gratia Praeparatio بل عرفه بأنه كذلك. وقضية القدر عنده قضية لاهوتية بحتة. بمعنى أن أوغسطين لم يسع لإثباته كما أنه لم يسع لبسط علاقته بحريتنا أى حرية اختيارنا وحرية

إرادتنا إنما اكتفى بعرض ما جاء بصدده في العقيدة. وهذا العرض جاء مباشرة في كتابه "الموجز" وضمنياً في سائر أعماله ولذا سنضطر للإستعانة بنصوص "الموجز" دون غيره.

إن الله حر تماماً في توزيعه للنعم على عباده" لا يتحقق شيء إلا وقد أرادته العلى القدير، إما بأن يجعله يتحقق أو يحققه هو بنفسه" (١٢) ولا دخل لأعمالنا في هذا ولا يمكن أن تشوب قدر الله شائبة ظلم Iniquitas. ولن نستطيع أن ندرك حقيقة القدر عنده إلا إذا أدركنا أن مذهبه متمركز حول الله Théocentrique. إن الله يفعل ما يشاء لمن يشاء في الوقت الذى يشاء. وربما استطعنا فهم هذه المقولة لو عرفنا أن أوغسطين كان يربط القدر بعلم الله المسبق، إلا أنه جعل هذا العلم ليس علماً بما يستحقه البشر من جزاء بقدر ما هو علم بالنعم التى قرر الله أن يمنحها للبشر من أجل تحقيق خلاصهم. إن الله لديه علم مسبق بكل الذين سيصطفهم ليخلصهم، وهو قد حدد مسبقاً عددهم، وهو يعرفهم فرداً فرداً، وهو قد أعد لكل منهم الوسائل التى لا ترد والتى سيتحقق بها اللطف. أى أن الله يعلم مسبقاً الأعمال الخيرة التى سيقومون بها والتى سيستحقون بها كلا من الخلاص ودخول الجنة، وإن لم تكن هذه الأعمال هى شرط الإصطفاء الإلهي. لا فضل للعباد إذن إنما كل الأمور قد حددها القدر فى علم الله المسبق. ولن يتحقق الخلاص للمصطفين إلا ليكون تجلياً لرحمة الله. أما الآخرين فسيطردون من السماء بسبب خطاياهم التى يعرف الله مسبقاً أنهم سيعتكبونها! ولو كان الله قد أراد خلاص هؤلاء الهالكين Reprobi لإستطاع ذلك لأنه لا توجد إرادة سيئة إلا وإستطاع الله تبديلها" من سيكون ملحدًا وأحرق إلى حد القول بأن الله حيال الإرادات السيئة للبشر لا يستطيع تبديل تلك التى يريد تبديلها للخير عندما يريد وحيثما يريد؟" (١٣) ولكنه بدلاً من أن يفعل ذلك ترك هؤلاء الهالكين لعنادهم (١٤).

هل يعنى اختيار الله للبعض ليكونوا من الهالكين أنه اتخذ حيالهم قراراً إيجابياً باللعنة؟ أن نصوص أوغسطين سواء فى "الموجز" أو فى غيره من الأعمال توحى بذلك أى أنها توحى بأن الله "يقدر" للبعض اللطف ad Gratiam كما يقدر للبعض الآخر العقاب. وبالرغم من أن هذا الاختيار غامض بالنسبة للبشر إلا أنه عادل تماماً "إنه(الله).. قد أحسن

استخدام الشر ذاته لإهلاك الذين قدر لهم مسبقاً وبشكل عادل القصاص، ولتخليص الذين قدر لهم مسبقاً بفضل رحمته الخلاص" (١٥) وبشكل عام قصر أو غسطين استخدام لفظة القدر على حديثه عن المصطفين أما عند حديثه عن الآخرين فهو يشير إليهم بتعبير "المتخلى عنهم" وكان القدر هو من نصيب المصطفين فحسب لأن القدر هو في حقيقة الأمر تمهيد للطف.

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتحكم في مسار أفكاره فإنه لا سلطان له على الأشياء والصور التي هي موضوع هذه الأفكار، وبما أن الصدفة لا دخل لها بما نحن بصدد فلا بد من التسليم بأن الله هو الذى يتحكم فى أفكار الإنسان التى تحدد إرادته. ليس هذا فحسب بل أن الله يعرف مسبقاً ما هي إستجابات إرادة الانسان حيال كل فكرة من هذه الأفكار بالرغم من أن هذه الإرادة حرة تماماً. إذن علم الله المسبق يحيط بكل سلاسل الموضوعات التى إما يختارها الإنسان بحرية كاملة أو يرفضها. إى أن الله هو الذى يحدد اختيارات الإنسان طالما هو الذى يحدد له الأفكار التى ستترتب عليها اختياراته (١٦). إن الله يعرف مسبقاً كل الخيارات التى تطرح على الإنسان ويعرف تلك التى سيحققها الإنسان. إن عالمنا المتحقق بكل تاريخه ليس إلا واحداً من ملايين العوالم التى كان الله يستطيع تحقيقها. وبحرية مطلقة إختار الله أحدها ليتحقق بكل تفاصيل تطوره التاريخي وبالتالي بكل من فيه من مصطفين وهالكين. وهذا هو القدر. إن معالجة أو غسطين لموضوع القدر هي عرض أمين للمعتقد الكاثوليكي من خلال متاهات من الاستدلالات المتشابكة، ولذلك يشعر القارئ بالدوار أثناء محاولته تتبّع عرض أو غسطين الذى كان هدفه الوحيد محاولة فهم أعماق هذا اللغز الإلهي ألا وهو القدر وإن لم ينجح إلا في إيجاد دور لا مخرج منه.

وبعد أن عالجتنا نظريتي الخطيئة الأولى وكل من الجزاء والقدر والعلم المسبق وهما النظريتان اللتان تتكون منهما نظريته الكبرى عن اللطف الإلهي تلك النظرية التى حققت لأوغسطين شهرته كمنظر للكاثوليكية والتى منحتة لقب لاهوتى اللطف الأعظم، أصبح من الضروري معالجة تلك الإشكالية الكبرى ألا وهي علاقة كل من الله والإنسان بالتاريخ. وسبيلنا الوحيد لذلك هو معالجة العلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان تلك العلاقة التى

عجزت تمامًا عن إدراك كنهها بالرغم من قراءتي لنصوص أوغسطين مرارًا وتأتى. وفى محاولة من الالتزام بالأمانة العلمية سأجتهد فى عرض هذه العلاقة اعتمادًا على النصوص مع الإمساك عن التقييم والنقد اللذين من شأنهما العصف بها.

٤ - ارادة الله و ارادة الانسان:

علاقة ارادة الله بارادة الانسان من أهم قضايا لاهوت التاريخ بشكل عام ومن أهم القضايا الأوغسطينية بشكل خاص. ماهو حجم الدور الذى تلعبه ارادة الانسان فى صنع التاريخ؟ وما هو حجم الارادة الإلهية فى هذا الشأن؟ تلك أسئلة شائكة حاول أوغسطين الإجابة عنها بحرص شديد، فكان يبدو فى معالجاته وكأنه يسير فوق حبل رفيع مشدود فوق فوهة بركان...إلا أنه نجح دائمًا فى عدم السقوط وإن كان الثمن أحيانًا التحايل والمراوغة والتهرب من الإجابة الصريحة.

يلاحظ أوغسطين أن البشر يميزون بين الخير والشر ولكنهم لا يفعلون الخير دائمًا، فأغلبهم يرغب فى ذلك ولكنه لا ينجح، وعدد قليل فحسب هو الذى يفعل الخير. وفسر ذلك بأن الأهواء هى التى تعوق تحقيق الانسان لإرادته وهى التى تكبل حريته. واستنتج أوغسطين من هذه الملاحظة النفسية أن الأهواء لا بد وأنها هى التى تحكم فى آدم فارتكب الخطيئة الأولى. والله وحده هو الذى فى إمكانه أن يساعد الانسان فيخلصه من هذه الأهواء ويجعله يختار الخير. وهذه المساندة هى ما يسميه الكتاب المقدس باللطف الإلهى. والله يخبرنا بوضوح أنه اختار من ينعم عليهم بلطفه وبالخلاص، وترك الآخرين ليضلوا فيكونا ملعونين. وهو يعترف أن هذه الأفكار الصادمة لنا مما لا يمكن تعقله وكل ما نستطيعه حيالها هو الإيمان بها. إن مشكلتى الخطيئة الأصلية واللطف الإلهى من المشاكل التى لا تحتمل التأويل لأن ما ورد بصدها فى الكتاب المقدس واضح تمامًا.

ويعجز أوغسطين عن التفسير وهو يعالج علاقة ارادة الله بإرادة البشر ويكتفى بتقرير الحقائق الإيمانية المسيحية. ومن هذه الحقائق أن الله قادر على أن يجعل كل ارادات البشر خيرة ولكنه لا يفعل. لما؟ لا يجيبنا أوغسطين إنما يكتفى بالقول بأن الله عندما يجعل

إرادة البشر خيرة فهو "يفعل ذلك بدافع الرحمة، وهو عندما لا يفعل فذلك يكون بدافع حكم اتخذته". ويتساءل مع بولس الرسول "ألعل عند الله ظلمًا" ويجيب نفس إجابته "حاشا" (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح التاسع الآية ١٤). وينهى أوغسطين معالجته بقوله "إن ذلك سر عميق بقدر ما هو ناجح" (١٧)

يجب قبول إرادة الله مثلما فعل بولس الرسول من قبل. ويدرك أوغسطين أن البعض سيعتقد أن الرسول بولس عندما عجز عن التبرير والتفسير أخرس ساعله بتذكيره بعظمة الله، ولذا لا يفوته الدفاع عنه قائلاً "فى مواجهة مثل هذه المسائل يجب تذكير الإنسان بحقيقة إمكانياته، ولذا فعبارة الرسول ذات دلالة عقلانية عالية" (١٨)!

هل فقد آدم حرية الاختيار أو حرية الإرادة والاثان لهما نفس الدلالة عند أوغسطين بارتكابه للخطيئة الأولى وسقوطه للأرض؟ يتأول البعض عبارات أوغسطين بهذا المعنى ويدينونه. وهم يستندون فى رأيهم هذا لما جاء فى كتابه "الفساد واللفظ" فى الفصل الثانى عشر الفقرة السابعة والثلاثين وفى كتابه "ضد جوليان" فى عدة مواضع منه. وحقيقة الأمر أن أوغسطين لم يقل أن آدم فقد حريته فى الاختيار بين الخير والشر بل قال إنه فقد الحرية الخيرة الخالية من أى هوى، أى تلك التى فطره الله عليها، وإن بقيت لأدم ولبنيه حرية الاختيار التى قد تفسدها الأهواء. وبعض نصوصه توحى بأن الإنسان يستطيع بجهد، لو ساندته الله بلطفه، أن يحقق الخير. وفى "مواعظه" لم يكن أوغسطين يكتفى بتشجيع المؤمنين وبحثهم على فعل الخير بقوله "بما أنكم لا تعرفون إذا كنتم من المصطفين أم لا ففاضلوا وكأنكم كذلك" بل كان يقول لهم صراحة فى بعض الأحيان "إن الأمر يتوقف عليكم لتكونوا من المصطفين" هل يعنى هذا أن الإنسان بجهد وإرادته فى إمكانه أن يتحول من قوائم المصطفين إلى قوائم المغضوب عليهم؟ هل يعنى هذا أن ثمة إمكانية لتغيير الخطة الإلهية؟ لا!! إن الله لديه علم مسبق بالإرادات تمامًا كما أن علمه بالخطة التى تتحكم فى تاريخ البشرية مسبق. لن يتحول إذن أحد من قائمة لأخرى ليس لأنه ليس فى مقدور أحد ذلك بل لأن أحداً لن يريد ذلك والله يعرف هذا مسبقاً. وعندما يقول أوغسطين أن الله يجب

إذا ما سئل تحديد المصطفين "أنتم إذا أردتم Vos, si Vultis" فهو يريد القول في حقيقة الأمر أن الله يجيب "أنتم إذا أردت أن تريدوا" (١٩) أى أن إرادة الله هى المتحكمة فى ارادات البشر.

ما كان يشغل أوغسطين فى المقام الأول هو ارادة الله لا ارادة البشر، لأن الأولى وفقاً لتصور الكاثوليكية لها هى التى كانت تضعه فى مأزق حقيقى . وتفسيراً لذلك نقول أن الكاثوليكية كانت تصر على كون ارادة الله المطلقة مسبقة وثابتة لا تتفاعل مع أفعال البشر سواء أكانت هذه خيرة أم لا إذ أن الله قدر مسبقاً مصير عباده. وكان من شأن هذه القدرية الصارمة الساحقة المثبطة لهم البشر الساعين لنيل رحمة الله بواسطة التزامهم فى أعمالهم بالطريق المستقيم، كان من شأنها دفع العقل البشرى للاحتجاج وللخروج على الكاثوليكية. ومن هذه الاحتجاجات البيلاجسيوسية التى عاصرها أوغسطين، والتى ذهبت إلى أن هذا التصور الكاثوليكي يسلب الانسان كل ارادة وكل فاعلية، ومما ينتفى معه مفهوم الجزاء سواء أكان ثواباً أم عقاباً. ولمواجهة هذا المأزق غير أوغسطين موقفه من قضية علاقة ارادة الله بإرادة البشر تغييراً ملحوظاً وإن كان تغييراً ظاهرياً فحسب. وكان التغيير لصالح الارادة البشرية من خلال التراجع بعض الشئ عن التصور الشديد الصرامة لإرادة الله التى لا تستجيب لاجتهادات البشر. تراجع أوغسطين عن مفهومه السابق لإرادة الله كما كان يعرض له فى كتاباته الأولى وأضفى عليه نوعاً من المرونة بأن ميز بين وجهين للإرادة الإلهية، فهى من وجه ارادة مطلقة غير مقيدة، وهى من وجه آخر مقيدة بأعمال البشر. وحتى يرفع التناقض الناجم عن القول بالإطلاق وبالتقييد فى آن واحد، كد أن البشر الذين يستحقون الخلاص ما كانوا يستحقونه أصلاً لولا أن الله اصطفاهم مسبقاً بفضل لطفه ليكونوا كذلك. أى أن ارادة الله تسبق ارادة هؤلاء وتدفعها دفعا. وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام هذه الحقيقة الجلية: أن إرادة الله هى الوحيدة الإرادة الحقة. ولقد عبر عن هذه التفرقة الدقيقة فى كتابه "ضد جوليان" Contra Julian، وعلى وجه التحديد فى الكتاب الأول منه، فى الفقرة ٤٢ من الفصل الثامن من الباب الرابع، وعبر عنها كذلك فى "الموجز" فى الفصل الثالث

بعد المائة، والعملان كتبهما عام ٤٢١. كما عبر عنها في "الفساد واللفظ" De Corruptione et gratia في الفقرة ٤٧ من الفصل الخامس عشر منه، وهو ذلك الكتاب الذي ألفه في عام ٤٢٦. ولعل النص التالي من الموجز يوضح لنا هذا التغيير الذي حدث في تصور أوغسطين لإرادة الله. يقول "يجب فهم الآية التي جاء فيها" يريد خلاص كل الناس" (رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيموثاوس؛ الإصحاح الثاني، الآية ٤) على أنه لا خلاص إلا للذين أراد لهم الله ذلك. فالمعنى المراد هنا ليس أنه لا وجود إلا للذين أراد الله الخلاص بل أنه لا يحصل على الخلاص إلا من أراد هو (الله) له هذا، وأنه يجب رجاؤه أن يريد ذلك لأننا سنخلص بالضرورة إذا أراد هو ذلك" (٢٠) واضح من تحليل النص أن أوغسطين وجد نفسه في مأزق. فهو إما يقبل ما يقول به بولس الرسول مؤسس الكاثوليكية على ظاهره بمعنى أن الله يريد خلاص كل البشر، الأمر الذي لا يمكن القول أنه متحقق في الواقع لأن ثمة من يفضح سلوكهم فساداً يحول بالقطع دون لطف لله بهم وخلاصهم، وإما أن يتأول هذه الآية بما يجعلها تتفق مع الواقع من أن البعض يستحق اللطف والخلاص والبعض الآخر لا. وإختار أوغسطين الحل الثاني وإن كان هذا على حساب مفهوم إرادة الله المطلقة إذ أن إرادة الله تكون في هذه الحالة مقيدة بإستحقاق البشر للخلاص من عدمه.

إلا أن هذه التفرقة بين إرادة الله المطلقة العامة التي يُمنح بمقتضاها كل البشر الخلاص دون اعتبار لمدى استحقاقهم له، وبين إرادة الله المقيدة بأعمال البشر والتي يُمنح بمقتضاها الخلاص لمن يستحق فحسب، كانت في واقع الأمر تفرقة صورية فحسب، أو بمعنى أصح هي مراوغة وخداع من قبل أوغسطين ليفلت من المأزق الذي يجد كل كاثوليكي نفسه فيه. وبالفعل يفسر أوغسطين في بعض نصوصه المتأخرة وهي تلك التي تراجع فيها عن مفهوم الإرادة المطلقة، يفسر ما يبدو في الحياة من فاعلية إرادات البشر بأن الله يستخدم هذه الإرادات في حقيقة الأمر لتحقيق ما يريد هو تحقيقه، إذ من المستحيل تصور "أن ما يريده العلي القدير يمكن لإرادة الإنسان أن تحول دون تحقيقه. فلا يوجد ما يفعل إلا إذا كان العلي القدير قد أراده إما بأن يجعله يفعل أو يفعله هو بنفسه" (٢١). في هذا النص يسحب

من الإنسان قدر الفاعلية الذى سبق له وأن منحه إياه فى ذات الكتاب، ويميز بين وجهى الإرادة الإلهية، وإرادة الله قد تكون إرادة مباشرة تحقق من غير وسائط ما تريد تحقيقه (الحالة الثانية فى النص والتى عبر عنها بقوله "يفعله هو بنفسه") وقد تكون إرادة أذنه Permissive تستخدم ارادات البشر كوسائط(الحالة الأولى من النص التى عبر عنها بقوله: "بأن يجعله يفعل"). إلا أنه بالرغم من هذه التفرقة فإن ما يتحقق فى التاريخ هو دائماً ما أراده الله ، وما دور البشر إذا قدر أن يكون لهم دور فى بعض الأحيان إلا دور الوسائل والأدوات. والقول بغير هذا هو كفر بالله لأن أول ما يجب الإيمان به هو أن الله هو "العلوى القدير" كما جاء فى النص، وهو لا يوصف بهذه الصفة إلا لهذا السبب ألا وهو أن كل ما يريده يستطيعه.

ولقد حير موقف أوغسطين الباحثين فكانوا يختلفون لا فى فهم نصوصه بل فى قراءتها ونقصد بالقراءة هنا المعنى الحرفى للكلمة. وثمة نص شهير ورد فى "الموجز" كان موضع خلاف شهير. ولأهميته نذكره بصيغته الأصلية: *Necutique Deus injuste: noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet*

"وبالقطع لم يكن الله ظالماً عندما لم يرد خلاص أولئك الذين كان خلاصهم ممكناً لو أراد". والمشكلة فى هذا النص أنه لو أضيف حرف واحد هو حرف الـ n لكلمة Vellet لتصبح Vellent لتغير المعنى تماماً فبدلاً من "لو أراد" لأصبحت "لو أرادوا" وثمة فارق كبير بين الحالتين. ففى الأولى إرادة الله هى المطلقة، وفى الثانية ثمة فاعلية لإرادة البشر. والغريب أن هذا النص ظل ينشر بكلمة Vellent أى "أرادوا" حتى جاءت نشرة أرنولد Arnauld عام ١٦٤٨ تحمل لأول مرة كلمة Vellent بدلاً من Vellent، ومنذ ذلك الحين والباحثون منقسمون بصدد هذا النص. فرجح البعض إرادة الله المطلقة وقرأ الكلمة Vellet، بينما أفسح البعض الآخر مجالاً للإرادة البشرية وقرأ ذات الكلمة Vellent. حرف واحد يمكنه أن يبدل موقفاً جوهرياً لأعظم لاهوتى مسيحى! وبالطبع لكل فريق من الباحثين أدلته

وبراهينه(٢٢). ونحن نميل للفريق الذى يرجع إرادة الله المطلقة، لأن ذلك مما يتفق وسياق النص وروح مذهب أوغسطين.

هذه الحيرة التى وجد أوغسطين نفسه فيها عند تناوله لعلاقة إرادة الله بإرادة البشر كان سببها فى رأينا أخذه بهذا المبدأ الخطير الذى ابتدعه لينظم العلاقة بين العقل والإيمان، فإذا به يصبح من العوائق فى كثير من الأحيان، ونعنى به "أؤمن لأتعقل" Credo ut intelligam. إذ كيف يبسر الإيمان بالأسرار تعقلها؟! ولقد تحولت هذه الحيرة إلى مأزق عندما كان عليه مواجهة علاقة الله بإرادة آدم الذى عصى ربه، أى عندما كان عليه تفسير وتبرير وتعقل الخطيئة الأولى. ومما لا شك فيه أن الخطيئة الأولى سر من أسرار المسيحية ومفهوم محير للعقل من شأنه إيقاع العقل فى دور جهنمى إذا ما حاول إقحامه. فكيف للعقل أن يفسر كون الله خلق آدم خيراً لأنه لا يخلق إلا الخير فإذا بإرادة خليقته هذا تتجه إلى المعصية أى للشر الأعظم؟! ولم يكن أمام أوغسطين إلا اللجوء للتأنيق وهو ما فعله عندما ذهب إلى أن الله خلق آدم خيراً ومنحه إرادة خيرة أى تتجه لفعل الخير، وإن كان فى إمكانها لكونها فى جوهرها حرية إختيار، إختيار الشر وهو ما فعله آدم ولذا عد إختياره هذا عصيانياً وخطيئة . يقول فى عبارات بليغة" كان لابد من خلق الإنسان فى بادئ الأمر على نحو يستطيع الإنسان معه إرادة إما الخير وإما الشر... ثم كان لابد من جعله(أى جعل الإنسان) يفضل الخير إلى الحد الذى يصبح فيه غير مرید للشر دون أن يسلب مع ذلك حرية الإرادة"(٢٣). ولم يفت أوغسطين تأكيد أن الله كان يعلم مسبقاً بأن آدم سيعصاه وسيخطئ وسيئس استخدام حرية إرادته، ولهذا تركه يفعل الشر أى ترك آدم يفعل ما يريد هو لخليقته أن يفعله وما كان يعرف أنه سيفعله. يقول "ولقد وضع الله خططه، لأنه كان يعرف مسبقاً أنه (أى آدم) سيئس استخدام حرية إختياره أى أنه سيخطئ، بحيث يستخدم لتحقيق الخير ذلك الذى سيفعل الشر، أى بحيث لا تلغى إرادة الإنسان السيئة إرادة الله الخيرة بل تحققها"(٢٤)، وكان أوغسطين يعرف أن هذا الحديث المجرد مما يصعب فهمه ولذا لجأ للتشبيهات التى من شأنها تقريب المعانى، فشبه الإنسان بالأرض الطيبة وشبهه الإرادة بالشجرة،

والأفعال الإنسانية بالثمار . خلق الله الإنسان خيراً مثله مثل الأرض الطيبة، إلا أن هذا الإنسان قد يتجه لفعل الخير أو لفعل الشر تماماً مثل تلك الأرض الطيبة التى قد تثبت فيها شجرة خيرة أو شجرة فاسدة يقول "إلا أننا نؤمن بأن فى الأرض الطيبة يمكن أن ينبت الكرم كما يمكن أن ينبت فيها الغاب. ومثل الشجرة الفاسدة لا يمكن للارادة الفاسدة أن تثمر ثمرات طيبة، أى أعمالاً خيرة، إلا أن الطبيعة الإنسانية التى هى خيرة يمكن أن تخرج منها إما ارادة Volontas خيرة Bona أو إرادة شريرة Mala" (٢٥). وأوغسطين يقصد بتشبيهه الطبيعة الإنسانية كما خلقها الله بالأرض الطيبة التمييز بين قوة الإرادة التى هى بطبيعتها خيرة، وبين فعل الإرادة الذى يمكنه أن يكون خيراً أو شريراً وبالتالى ينتج أفعالاً إما خيرة أو شريرة. ولهذا فهو يشبه الإرادة، ويقصد بها فعل الإرادة volition، أو acte volitif بالشجرة التى تأتى بثمار من نفس نوعيتها. ولو كان يقصد بالإرادة القوة المريدة Puissance volitive لشبهها بالأرض التى لا تعرف مسبقاً أى نوعية من الأشجار ستثبت فيها (٢٦).

الطبيعة الإنسانية إذن خيرة بطبيعتها وقوة الإرادة التى خلقها فيها الله خيرة أيضاً بطبيعتها لأن الله لا يخلق إلا الخير، إلا أن فعل الإرادة قد يكون شريراً فكيف يمكن للخير والشر أن يتعايشا وأن يوجد سوياً فى الإنسان؟ يفسر أوغسطين ذلك بأن الشر ما كان لوجود لولا وجود الخير والإثنان بينهما علاقة جدلية وإن كان الخير أقوى قطبيها لأنه يمكن أن يوجد من غير الشر بينما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير الخير. "لا يمكنهما (الخير والشر) التعايش سوياً فحسب، إنما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير وجو- الخير ولا فى مكان آخر إلا فى الخير، وإن كان الخير يمكنه أن يوجد بدون الشر". (٢٧).

تتسلل الخطيئة إذن من خلال الفعل الإرادى وليس من خلال القوة الإرادية أو المريدة، والأولى خاصة بالإنسان والثانية خاصة بالله. والفعل الإرادى يتجه للخير بفضل اللطف الإلهى الذى يحرره من الميل للخطيئة فيصبح حراً بالفعل أو يصبح هو الحرية بعينها Iibertas. وهذه الدرجة من الكمال لم تتحقق إلا عند آدم قبل الخطيئة. وبعد السقوط لم تمنح

هذه الحرية تمامًا إنما ضعفت قدرتها فحسب بحيث أصبحت عاجزة عن اتمام ما تختاره إلا بمساعدة اللطف الإلهي الذي يُمنح للبعض دون البعض الآخر . وتحوت إلى ما يسمى بحرية الاختيار Libero arbitrio (٢٨).

ونعود لهذا السؤال الملح: هل الإنسان مسئول عن أفعاله. وبالتالي هل كان آدم مسئولاً عن خطيئته، أم أن هذه الخطيئة كانت قدرًا؟ بحثت عن إجابة واضحة عن هذا السؤال في كل كتابات أوغسطين المتوفرة لدى، وفي معالجات كل الباحثين فلم أجد إلا نصًا قد يقدم لنا تفسيرًا ويلقى بعض الضوء، يقول " عندما أخطأت خليقتي (خليقة الله) أى الملاك والانسان، أى عندما فعلت لا ما كان يريد، بل ما تريده هي ، فإنه حقق ما كان يريد هو حتى بواسطة هذه الخليقة التي فعلت ما لم يكن الخالق يريد، لأنه يستخدم، باعتباره كائنًا خيرًا مطلقًا، الشر ذاته استخدامًا خيرًا لتحل لعنته على أولئك الذين قدر لهم العقاب وليتحقق الخلاص للذين قدر لهم بدافع رحمته اللطف بهم" (٢٩). وهو في هذا النص يفرق بوضوح بين مستويين متناقضين نظر من خلالهما في أن واحد لهذه المشكلة. أما هذان المستويان فهما المستوى الإلهي ومستوى الخاطئين . فعلى المستوى الإلهي فعل الخاطئون ما كان يريد الله في نهاية الأمر . وعلى مستوى الخاطئين فعل هؤلاء ما لم يكن يريد الله . ولا تعنى هذه التفرقة أو هذا التمييز أن لكل من المستويين نسقه الخاص بل هما يندرجان في هيراركية تجمع بينهما في نسق واحد، وتجعل إحداهما وهو المستوى الإلهي يعلو على الآخر ويسيطر عليه ويستخدمه كأداة. فالله يستخدم ارادات البشر لتحقيق ارادته هو، تلك الإرادة المسبقة أو القدر. ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين سيلجأ مرة أخرى لهذه الهيراركية التي يندرج فيها الله وخليقته كما سنبين في الفصل الخامس لحل مشكلة علاقة السلطة السياسية بالله.

لعله يكون قد إتضح من معالجتنا أن إرادة الله في نهاية الأمر وبالرغم من كل محاولات أوغسطين لإتخاذ مفهوم حرية إرادة الإنسان وبالتالي مسئوليته عن أفعاله، هي إرادة مطلقة صارمة لا تقبل شريكا وهو ما يعنى أن الإنسان لا فاعلية له وفقًا لمذهب أوغسطين. وهو ما يعنى أن سيطرة الله على التاريخ سيطرة مطلقة.

هـ - الله وحده هو محرك التاريخ:

يقول فيما يشبه القانون "إن الله في حقيقة الأمر هو الذي يوجه ويتحكم في كل شيء كما يحلو له وإذا كانت أسباب تدبيره خفية علينا فهل معنى هذا أنها ظالمة" (٣٠) والإجابة بالطبع هي لا. وهذه "الأسباب الخفية" التي يتحدث عنها لن تتضح إلا بالاستعانة بمفهوم لاهوتي آخر هو مفهوم العلم الإلهي المسبق الأزلي الذي سبق لنا الحديث عنه. إن وقت الله هو الأزلية وعلمه كذلك أزلي وهو ما جعل الله يتصور منذ الأزل كل ما سيحدث، وهو ما يعنى أن الخطة الإلهية لكل ما يحدث في الكون ومنه التاريخ الإنساني، خطة أزلية وإن تجلت للبشر في الزمان والمكان يقول "إن فعل الله في المكان والزمان أمر لا يتغير لأن الله وضع نظاماً لكل زمان. وما يجب أن يكون إنما يعرفه الله متحققاً، وهو يحقق دعوات الذين يلجأون إليه لأنه يعرفها مسبقاً. إن الله يحقق أوامره في الزمان وهو ينظر للناموس الخالد" (٣١). إن وقت الله هو الأزلية، وعندما نقول أن الله "قبل" الخلق كان حراً في اختيار أى عالم من العوالم الممكنة بكل تفاصيله وأحداثه وكمالاته ومنها البشر بتواريخها، وأنه قد اختار عالمنا هذا بكل تفاصيله، وفق إرادة حرة مطلقة، إنما نستخدم تعبير "قبل" لتقريب المعنى للأذهان لأن وقت الله هو الأزلية، وعلمه أزلي كذلك كما سبق أن قلت وهو ما يعنى أن خطة الله خطة أزلية بما تتضمنه من تصنيف للبشر إلى المصطفين الذين سيحظون باللطف الإلهي وإلى الهالكين المغضوب عليهم. كل شيء في التاريخ قد حدده الله سلفاً حتى هدفه قد تحدد أيضاً ونعنى به اكتمال مدينة الله.

لادور للبشر في صنع تاريخهم عند أوغسطين فهم مجرد أدوات يستخدمها الله لتحقيق إرادته وكل خطته. فالله هو الذي خلق كل شيء وهو الذي يتحكم في كل حياة البشر الاجتماعية والفردية، وهو الذي أوحى لعقول البشر بما ابتدعوه من علوم وفنون، وهو الذي منحهم النار الأرضية التي يسرت حياتهم وعاونتهم على تلبية احتياجاتهم. وتلخيصاً لكل هذا يقول أن الله "يملأ السماء والأرض بقوة فعلية وليس بطبيعة هي بالقوة. ولهذا فهو يتحكم في كل خليقته بحيث يجعلها هي نفسها تأتي بأفعالها وتطورها. فبالرغم من أن المخلوقات

عاجزة عن أن تكون شيئاً بدونها فهي ليست هو" (٣٢) وإشارته للطبيعة التي يقابل بينها وبين الله من حيث أنها قوة، بينما الله فعل خالص يتضح مغزاها إذا عرفنا أنها إشارة لما سبق أن ذكره في سياق النص من تأويل فارون Varon للتاريخ (وفارون أحد المؤرخين الرومان الذين كان أوغسطين يستعين بهم لمعرفة تاريخ روما) وكان فارون قد ذهب الى أن الالهة المتحكم كل منها في قوة من قوى الطبيعة هي المحركة للتاريخ. أما أوغسطين فقد جعل الله وحده خالق كل شئ ومحرك كل الأشياء واستخدم للدلالة على ذلك مصطلحاً أرسطياً هو مصطلح الفعل لجعل الله وحده هو الذى يحول ارادات الشر من القوة إلى الفعل. وبهذا يكون أوغسطين قد حور تصور الالهية الأرسطى الذى يحرم المحرك الأول أو الله من كل فاعلية. وصحيح أن الخليقة تأتي بأفعالها" ولكن الفضل في ذلك يرجع لله وحده ، ولولاه لما فعلت هي شيئاً. وبالرغم من هذه التبعية المطلقة من قبل كل المخلوقات لله فهي متميزة عنه تمام التمايز لأنها " ليست هو". وفي اعتقادي أن أوغسطين باستخدامه هذه التفرقة بين القوة والفعل لجعل الله هو الفعل الخالص وعلّة فاعلة كان أول من تأول مفهوم الالهية الأرسطى تأويلاً يجعله يتفق ومفهوم العقيدة سابقاً بذلك كل الفلاسفة اللاحقين له.

والله يفعل ما يشاء وفق ما يشاء، ولذا ففيما يتعلق بالبشر هو يوزع عليهم الخيرات أو المصائب وفق خطة لا يعرفها غيره دون أن تكون ثمة علاقة بين نوعية البشر ونصيبهم في الحياة الدنيا بل يبدو الأمر أحياناً وكأن الخيرين أى أبناء مدينة السماء نصيبهم من المصائب والألم أكبر من نصيب أبناء مدينة الأرض (٣٣). وما يبدو لنا غير مفهوم من قبل الخطة الإلهية أو العناية الإلهية تفسيره، فيما يذهب أوغسطين، أن كل ما يتعلق بالله ينتمى لنسق مختلف عن النسق الإنساني، ومن هنا عجز البشر عن التفسير والفهم في بعض الأحيان. يقول: "إنه (الله) يفعل وفق نسق من الأمور والأزمنة نجهله نحن ويعرفه هو جيداً، وهو يلتزم به دون تقيد لأنه هو الذى ينظمه بنفسه باعتباره سيّداً ويتحكم فيه وفق ارادته" (٣٤).

ولا يختلف الأمر على الصعيد التاريخي وعلى صعيد المجتمعات عنه على صعيد الأفراد إذ جعل أوغسطين فاعلية الله وتحكمه الدائم في شئون البشر والمجتمعات هما الإطار الذي يدور فيه التاريخ. لم يعد التاريخ عنده كما كان عند السابقين عليه من الوثنيين سلسلة من الدورات المتكررة التي لا يجد فيها جديد. والتي تؤدي كل منها إلى دورة جديدة، بل أصبح التاريخ في رأيه يسير في خط طولي، خط له بداية وذروة ونهاية، وتوجد فيه منحنيات جذرية، مثل التجسد والصلب. وعنده أن التاريخ لا يتكرر أبداً (٣٥).

والثقة المطلقة في سيطرة العناية الإلهية على التاريخ، والثقة في أن هذه العناية لا بد وأنها خيرة وعادلة جعلت أوغسطين ينظر للتاريخ نظرة كلها تفاؤل. وصحيح أنه في نصوص عديدة يطلق على العصر الذي يعيشه، بل ويطلق على كل مسار التاريخ اسم العصر السيئ أو الفاسد Mali Saeculum إلا أن الغاية التي يسعى إليها التاريخ أو الهدف الذي إذا ما تحقق أنهى التاريخ - ألا وهو اكتمال مدينة الله - كانا كفيلاً بجعله يتفائل. ففي نهاية الأمر لا بد وأن الله يريد للإنسانية خيراً ولذا لا بد وأن تنتهي رحلتها على الأرض إلى الخير.

وتطبيقاً لهذا المفهوم عن التحكم المطلق للعناية الإلهية في البشر وتاريخهم في مجال الحياة السياسية، ذهب أوغسطين إلى أن الله يمنح السلطة والملك لمن يريد ويسلبها ممن يريد. وهذه فكرة هامة جداً من أفكاره اللاهوتية السياسية التاريخية لأنها كانت تتيح له تفسير سقوط روما وانتصار البرابرة القوط على روما المسيحية، وهو عين التفسير الذي دفعه إلى تأملاته في التاريخ. يقول "إن الله ... بما أنه وحده الرب هو الذي يمنح ملك الأرض للخيرين وللسيئين وهو لا يفعل ذلك بلا سبب وكأنه صدفة لأنه الله وليس القدر" (٣٦). دوافع الله لمنح السلطة لإنسان أو لسلبها من آخر قد تكون غير مفهومة، ولكنها لن تكون ظالمة أبداً، ولذا لا بد من طاعة صاحب السلطة. وسنعاود الحديث عن هذه الفكرة في الفصل الخامس عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة. يقول أوغسطين في نص بالغ الأهمية: "لننسب سلطة منح الممالك والإمبراطوريات لله الحق وحده الذي يخص الخيرين

وحدهم بالسعادة فى مملكة السماء ولكنه على الأرض يمنح السلطة للخيرين والسيئين على السواء كما يحلو له.. هذا الله الواحد الحق الذى لا يترك الجنس البشرى بدون عدله أو عنايته.. وفى الحقيقة فإن الله الواحد الحق هو الذى يوجه كل شئ ويتحكم فيه كما يحلو له وإذا كانت أسباب فعله خفية علينا فهل يعنى هذا أنها ظالمة" (٣٧).

وإذا كان ما يعنى أوغسطين فى المقام الأول هو تقديم الإيمان على التعقل فقد كان يشغله مع هذا إضفاء نوعاً من المعقولية على المفاهيم اللاهوتية خاصة تلك التى تتصل بواقع البشر، وأحد جوانبه الواقع السياسى. لهذا سعى لإستبعاد شبهة الظلم عن العناية الإلهية، كما سعى لتبرير الأحوال السياسية المريرة التى تسيطر من آن لآخر عبر التاريخ على حياة البشر، وعلى رأسها تمتع الطغاة بالسلطة مما يبدو متعارضاً "ظاهرياً" مع عدالة العناية الإلهية، فذهب إلى أن الله يمنح السلطة أحياناً للسيئين من البشر مستخدماً إياهم كأداة أو كوسيلة لتحقيق أمرين: معاقبة الأثمين من الرعايا، واختبار صبر وإخلاص الخيرين منهم. فالوسيلة هنا وحدها هى الظالمة ولن يعتق الله الحكام السيئين لأنهم وحدهم المسئولون عن شرورهم، أما العناية الإلهية فهى دائماً عادلة ويتمثل عدلها فى حالتنا هذه فى عقاب الأثمين واختبار الخيرين أى فى العناية التى سخرت لتحقيقها وسيلة ظالمة. يقول: "ولكن حتى القدرة على الطغيان لم تتحقق لمثل هؤلاء (الحكام الرومان القساء المستبدون أمثال نيرون) إلا من قبل العناية الإلهية العليا عندما تقدر أن الأمور الإنسانية تستحق مثل هؤلاء الحكام" (٣٨). من أجل هذا لابد من طاعة الحكم دائماً، وهو أمر سنعالجه بالتفصيل عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة. وهذه الفكرة أى استخدام الله للطغاة كأداة لتحقيق عدله وخطته وضرورة طاعة هؤلاء الطغاة من قبل المؤمنين نتيجة لذلك، مما عالج أوغسطين فى كثير من المواضع (٣٩).

ويتبرتب على هذا، ضرور الإلتزام بالنظام الموجود حتى لو كان ظالماً وعدم تشجيع معارضته بل ومعاقبة كل من يسعى لهذا. فالله وحده هو الذى يعرف مصلحة المجتمعات ويحدد مصيرها وليس للبشر أن يسعوا لاستبدال نظام بأخر ظناً منهم أن فى هذا مصلحة

الأمة. أما لوحدث ونجحت ثورة على نظام فيجب قبول النظام الجديد والرضا عنه لأنه ما كان لينجح في ثورته لولا أن الله أراد ذلك!! الا ستسلام للواقع وتبريره، والإكتفاء بمشاهدة ما يحدث دون أى محاول للتغيير للأفضل، هذا ما دعا إليه أوغسطين. وكأن كل ما يحدث فى التاريخ فى هذه الحياة الدنيا لا شأن بالبشر به فعليهم تحمله فحسب وذلك لأن كل ما يحدث فى التاريخ من صنع الله وحده؛ فكيف يجوز للبشر التدخل لتغييره حتى لو بدأ لهم أن هذا التغيير من أجل ما هو أفضل؟!.

ومما لا شك فيه أن أوغسطين نجح فى هذا المقام كما نجح دائماً فى صياغة مفهوم مسيحى خالص صياغ لاهوتية فكرية. وفى حالتنا هذه صاغ أوغسطين المفهوم المسمى لعلاقة العناية الإلهية أو الخطأ الإلهية بالسلطة صياغة انطلقت من العقيدة واستخدمت التاريخ لإضفاء المعقولية عليه.

عالج أوغسطين قضية محرك التاريخ معالجة لاهوتية تماماً فتحوّلت على يديه فلسفة التاريخ إلى لاهوت التاريخ. فكما هو واضح من عرضنا لهذه المعالجة إنه قام بها من خلال مفاهيم لاهوتية بحثة من قبيل الخطيئة الأولى، واللفظ الإلهى، والاستحقاق والقدر وعلم الله الأزلى المسبق محاولاً تحديد علاقة الله بالتاريخ أو علاقة إرادة الله بالإرادة البشرية. والمتتبع لمعالجة أوغسطين سرعان ما يصيبه الدوار وإن كان لايسعه إلا أن يعجب ايما إعجاب بمحاولة قديسنا الفاتكة لحل ألغاز العقيدة المسيحية ولمحاولة توضيحها عقلياً. إلا أن محاولته هذه بالرغم من قيمتها الرفيعة تكشف عن حقيقة واضحة يتحایل لاهوتيو المسيحية لإخفائها ألا وهى أن الإيمان المسمى مما لا يمكن أن يتفق والعقل، كما تكشف عن عدم صلاحية مبدأ الشهير "أؤمن لا تعقل". خلط أوغسطين بين العقيدة ومحاولة التعقل خاصة فى مجال التاريخ فإنتهى إلى نظريات شديدة الغموض سنجهده فى الاقتراب منها فى الفصلين القادمين.

روامش الفصل الثالث

- 1-Portalié (E): Sain Augustin, dans Dictionnaire de Théologie Catholique sous la direction de Vacant (A), Mangenot (E),Amann (E); tome premier, 2ème Partie,Paris 1923,P.2380.
- 2-Ibid:P.2381.
- 3- Ibid:P.2382-2384
- 4-Enchiridion:XVIII,26,P.151.
- 5- Portalié: Opcit:P.2395.
- 6- La Cité de Dieu: XII,XIII,XIV.
- 7-Ibid:xliXV,1,P.270.
- 8-Enchiridion:XXXV,118,P.319 á 321.
- 9- من قبيل معالجة بورتالييه صاحب مقال " القديس أوغسطين " فى قاموس اللاهوت المسيحى.
- 10-Enchiridion:XXV,98,p.277 á 279.
- 11-Ibid:XXV,99,p.281 a 283.
- 12-Ibid:XXIV,95,p.271.
- 13-Ibid:XXV,95,p.277.
- 14-Ibid:XXV,99,P.281.
- 15-Ibid:XXVI100,P.285.

- 16-Portalié :Opcit:PP.2389-2390.
- 17-Enchiridion:XXV,98,P.279.
- 18-PsCXX,n-011,PsXXXVI,sum1,no.1dansPortalié; Opcit p.2404.
- 19-Ps:XX111,n-05, dans Portalié: Opcit p.2404
- 20-Enchiridion: XXVII,103, p.289; Portalié: Opcit:P.2407.
- 21-Enchiridion: XXIV,95,P.271.
- 22-Notes 46 sur Enchiridion:XXIV, 105,PP.402-403.
- 23-Enchiridion:XXV111,105,P.295.
- 24-Ibid:XXV111,105,P.295.
- 25- Ibid:IV,15,P.127.
- 26-Note no.8 sur Enchiridion:IV,15,P.335.
- 27-Enchiridion:IV,14,P.125.
- 28-Gilson (Etienne):Introduction à L'étude de Saint
Augustin,Librairie Philosophique J.Vrin,Paris 1931,PP.207- 208.
- 29-Enchiridion:XXV,100,P.283 a 285.
- 30-La Cité de Dieu:V,21,p.104.
- 31-Ibid:X,12,P.130
- 32-Ibid:VII,29,PP.113-114.

- 33-En.in ps XXXVII,23 daus Deane(H.A):The Political and social ideas of St., Augustine,Columbia University Press, New York and London,1963,P.34.
- 34-La Cité de Dieu:IV,33,P.75,
- 35- Deane:Opcit,P.71.
- 36-La Cité de Dieu: IV,33,P.75.
- 37-Ibid:V,21,PP.103-104.
- 38- Ibid:V,19,P.100.
- 39- Ep.CXI 2-3,Corrept.et gratia XIV,45 dans Deane:Opcit:P,69

الفصل الرابع

اصول نظرية المدينتين

مما يعيننا على الوقوف على حقيقة أية نظرية سواء أكانت فلسفية أم لاهوتية الرجوع الى أصولها ومصادرها وتصديق هذه المقولة بشكل خاص على نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة كما سيتبين لنا. وقيل أن نشرع في دراسة تلك الأصول يعيننا تأكيد أن محور هذه النظرية هو مفهوم المدينة إذ أن ما كان يشغل أوغسطين هو بلوره مفهوم مدينة الله وهو لم يعالج مدينة الأرض الا لانها الوجه الآخر لمدينة الله. وقد أرجع بعض الباحثين هذه النظرية الى التراث اليوناني الروماني سواء في جانبه السياسي أم الفلسفي بينما أرجعها بعض ثان الى المانوية، وأرجعها فريق ثالث وهو الأكثر عددا الى التراث اليهودي-المسيحي. وإن كنا لا نستطيع رفض حجة أى فريق من هؤلاء رفضا تاما لأن بكل منها جانبا من الصحة، فإننا نزع أن ثمة مصدرا رابعا لنظرية أوغسطين هو اللحظة التاريخية الى عاشها أوغسطين كمسيحي والتي فرضت عليه بلورة نظريته عن المدينتين دفاعا عن المسيحية، وإظهارا لهدفها الحقيقي، وتحديد علاقتها بالدولة أو بالسلطة. المأزق الذى وجد أوغسطين المسيحية فيه هو الذى دفع به للرجوع للتراث السابقة عليه وفي مقدمتها التراث اليهودي-المسيحي بالطبع ليستعير منها عناصر نسيج نظريته.

أولا: الأصول الفكرية والعقائدية لنظرية المدينتين

أ- مفهوم المدينة فى التراث اليونانى- الرومانى

تحقق مفهوم المدينة سياسيا قبل أن يتبلور كمفهوم فلسفى فى التراث اليونانى إذ اسفر تطور الحياة الاجتماعية عن ظهور المدن. فالحياة الاجتماعية فى بدايتها كانت تتمثل فى الاسر وكان لكل منها إلهها الخاص بها الذى تعبده، والذى كانت عبادته تميزها عن سائر الاسر، فلما انضمت الاسر بعضها لبعض لتكون مدنا صارت كل مدينة تعبد مجموعة من الالهة هى أهم الالهة التى كانت تعبدها الاسر قبل اتحادها فى مدينة واحدة. ولولا اتفاق هذه

الاسر على عبارة هذه الالهة لما قامت للمدينة قائمة(١). العقيدة المشتركة كانت إن هنى الدعامه الاساسية لوحده المدينة، وهى التى تميزها عن غيرها من المدن التى تمثل "الأخر" أو "الغير المخالف" بالنسبة لها.

ومع الاسكندر الاكبر ظهرت لأول مرة فى التاريخ فكرة المدينة العالمية التى تضم بين جنباتها كل الانسانية فى وحده واحده، والتى إصطلح على تسميتها سياسيا بالامبراطورية والتى تختلف عن المدينة وعن كل ما تتميز به من خصائص وحدود ونظام ودستور تلك الأمور التى أطلق عليها اليونان اسم البوليس.(٢) وإختلفت تفسيرات القدامى لإيمان الاسكندر بفكرة المدينة العالمية فذهب ستراتون فى كتابه "الجغرافيا" إلى أن ذا القرنين ثار على فكرة تقسيم البشر إلى إغريق وبرابرة وهى تلك الفكرة التى كانت تسود الفكر السياسى قبله، والتى بمقتضاها كان البشر ينقسمون الى أصدقاء وأعداء، وقسمهم إلى خيرين وأشرار، اى أنه تجاوز التقسيم الجندسى أو القومى الذى كان سائدا من قبل أما بلوتارخوس فقد صور الاسكندر فى كتابه De Alexandri Magni على إنه أحد دعاة الرواقية فعنده أن الأسكندر كان يسعى لتكون امبراطورية شاسعة لينشر فيها الحضارة الاغريقية المتمثلة فى أمور ثلاثة هى العقيدة والفلسفة اليونانية والنظام السياسى الجديد الذى إبتكره هو. وإذا كان الحذر العلمى يقتضى منا التشكك فى هذا التأويل الحضارى لمشروع الاسكندر فإن ثمة حقيقة لا يمكن إنكارها الا وهى أن غزو الاسكندر لسانر مدن اليونان وللشرق وإستيعابه لكل هذه المدن فى امبراطورية واحدة كان بمثابة محاولة أولى لخلق مجتمعا عالميا. ولم يكتف الاسكندر بفرض عبادة الآلهة الهيلينية على البلاد التى غزاها، بل فرض كذلك عبادته هو شخصا على المقدونيين والاعريق، أى أنه كان يتصور العقيدة دعامه أساسية من دعامات الامبراطورية(٣). وتكرر حلم الدولة العالمية أو المدينة العالمية مع الامبرطور أغسطس الرومانى. وبالرغم من أنه من المبالغة الزعم أن الاسكندر كان رسول الدعوة للأخوة الانسانية أو وحده الجنس البشرى، وأن أغسطس كان صانع ثورة سياسية تهدف لتحقيق الوحده العالمية، فان الامر اليقيني أن كلا من امبراطوريتى الاسكندر وأغسطس أدت بالفعل

الى تحطيم الحواجز القومية، وساهمت فى خلق إتجاهات للتوحد لم تكن لتوجد فى ظل التقسيمات القومية.

وعلى الصعيد الفلسفى كان سقراط أول من خرج تماما على المفهوم اليونانى التقليدى للمدينة ذلك المفهوم الذى يحتم إنتماء الفرد فى حياته لمدينة واقعية بعينها وانتماءه لآلهتها بعد مماته، وذلك بإبتكاره لمفهوم أكثر نقاءا وتجريدا للأنتماء، وهو مفهوم متحرر الى حد كبير من شرط عبادة آلهة المدينة. وكان فى إمكان هذا المفهوم أن يتطور ليصبح الانتماء معه هو الانتماء لعالمين فى أن واحد هما عالم مدينة الارض وعالم روجائى هو عالم الخلاص لولا أن أصحاب- المصالح السياسية تكاتفوا للقضاء عليه(٤)

ولقد كثر الحديث عن تأثير أوغسطين فى نظريته عن المدينتين بثنائية عالم المثل والعالم المحسوس الافلاطونية حتى باتت تلك المقولة أشبه بالحقيقة الثابتة التى لا تناقش. الا أن المدقق لابد وأن يتبين له أن ثمة فارقا جوهريا بين تصور صاحب الجمهورية وتصور صاحب مدينة الله، لقد جعل أفلاطون عالم المثل عالما مفارقا تماما للعالم المحسوس الذى لا يخرج عن كونه ظلا للعالم المثالى الحقيقى، أما أوغسطين فقد جعل المدينتين كما سنبين فى جينه متداخلتين تماما بل ذهب الى ما هو أبعد من ذلك عندما جعل مدينة الارض هى المختبر والمجال الذى يفرز مدينة الله، فلولا مدينة الارض الزمانية ماوجدت مدينة الله الازلية الخالدة، فبينما تصور أفلاطون أن علاقة عالم المثل بالعالم المحسوس هى علاقة ثنائية تصور أوغسطين أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة إزدواجية كما سيتضح فى حينه.

وكانت الرواقية ثورة فيما يتعلق بمفهوم المواطنة والانتماء ولذلك لعبت دورا كبيرا فى تاريخ الفكر يفوق الدور الذى لعبته المشاريع السياسية العالمية التى حققها كل من الاسكندر وأغسطس، لان الثورة الفكرية تكون أبعد أثرا دائما من الثورة السياسية. لقد تصورت الرواقية الكون كله أو "العالم" كما تسمية وحدة واحدة وتصورت الحكيم مواطنا فى الكون أو فى العالم أى جعلته ينتمى للعالم وليس لوطن بعينه. اجتهدت الرواقية إذن فى

تحرير مفهوم المواطنة من الحدود الضيقية التي كانت تحده في التصورات السابقة. على أنه ينبغي أن نلاحظ أن "العالم" الذي كانت تتحدث عنه الرواقية، والذي يعتبر الحكيم نفسه مواطناً فيه وجزءاً منه كان عالماً فريقياً وليس مجتمعاً إنسانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يكن لدى الرواقية أذن تصور لمجتمع عالمي يضم كل البشر كما قد يتبادر لذهن غير المدقق. ولقد فرق مارك أوريل بين نوعين من الانتماء: الانتماء لمجتمع إنساني هو الوطن، والانتماء للعالم باعتبار الإنسان جزءاً من هذا العالم وذلك بقوله "مثل انطونين فإن روما هي وطني، وكأنسان فإن العالم وطني" (٥)

لا الرواقية إذن ولا الاسكندر وأغسطس قدموا تصوراً لمجتمع عالمي، فقد كان الاسكندر وأغسطس من بعده يريدان جمع كل البشر في كأس واحدة إلا أن هذا الكأس كان شأنه شأن كؤوس كل الأباطرة ملئاً بالدماء! أما الرواقية فالوحدة التي تصورتها كانت وحدة كونية فيزيقية لا شأن لها بالوحدة الاجتماعية، وفي الحالتين لم يتوفر لتلك الوحدة موافقة الشعوب عليها وهو الشرط الضروري لقيام مجتمع. (٦)

٢- المدينتان في المانوية

ويأتي الباحث Combes على رأس الفريق الذي يرجع نظرية المدينتين الأوغسطينية لأصول مانوية، فقد ذهب في كتابه "مذهب القديس أوغسطين السياسي" Ia doctrine politique de St Augustin إلى أن مدينة الله عند أوغسطين ما هي إلا مدينة النور والخير بينما توازي مدينة الأرض عنده مدينة الظلمات والشر المانوية. ويجد أوغسطين مدافعين عن بنابيعه العقائدية يؤكدون أن الكتاب المقدس كان هو مصدره الوحيد وأن إختلافوا بصدد النصوص التي إستلهمها أوغسطين، فبينما يذهب البعض إلى إنها مزامير داوود، يذهب البعض الآخر إلى أنها رؤيا يوحنا اللاهوتي، في حين يؤكد البعض الثالث أن التعارض الكلاسيكي في الكتاب المقدس بين بابل والقدس كان كافياً للإيحاء لأوغسطين بفكرة مدينة شريرة تقابل مدينة الإهية. أما جيلسون الذي ينفرد دائماً بتحليل دقيق لأية قضية فيجزم بأن نظرية أوغسطين عن المدينتين جاءت على العكس معارضة للمانوية. ففي حين تذهب

المانوية الى أن إحدى المدينتين شريرة بطبيعتهما يؤكد أوغسطين أن المدينتين خيرتان في الاصل لانهما من خلق الله والله لا يخلق الا الخير، وإذا كانت مدينة الارض شريرة فهي كذلك لفساد طراً على ارادتها الخيرة أصلاً عند الخلق. أوغسطين أذن ينفي الثنائية الاصلية بين المدينتين وهي تلك الثنائية التي تميز المفهوم المانوي. ويتسأل جيلون لما البحث أصلاً عن اصل هذه النظرية طالما أن أوغسطين يكرر في "مدينة الله" أن مصدره لتلك النظرية هو الكتاب المقدس(٧)

٣- مفهوم الشعب والمملكة في التراث اليهودي

الغريب أن مفهوم "المجتمع العالمي" الذي تبين لنا أنه لم يكن ما قال به الفكر السياسي ممثلاً في الاسكندر وأغسطس، ولا ماصاعه الفكر الفلسفي سواء عند سقراط أو أفلاطون أو الرواقية، الغريب أن هذا المفهوم الخطير الجميل الذي حلمت به الانسانية منذ بدايتها وحتى يومنا هذا (والذي تسعى الانسانية لتحقيقه الان بشكل مشوه) ظهر لأول مرة في عهد أغسطس لا على يد الرومان أصحاب السلطة والسلطان والسطوة انما علي يد جماعة هامشية تماماً هي جماعة اليهود. ولقد تبلورت هذه الفكرة لأول مرة في شكل وعد من الله لابراهيم في الآيات الثلاث الاولى من الإصحاح الثاني عشر من سفر التكوين بامرین. أولهما بأن يكون اليهود هم الشعب الله المختار وأن يكونوا نواة المجتمع إنساني عالمي يضم كل الانسانية، وثانيهما أن يمنحهم الله أرضاً وهم الرحل الغير مستقرين. وما يعيننا في حقيقة الامر وهو ما لم يعنى به اليهود أنفسهم أصحاب الشأن، هو الشق الاول من الوعد وهو ان يكونوا نواة وأداة لتكوين المجتمع العالمي. ولقد اتخذ هذا الوعد شكل العهد أو "العقد" بين طرفين، فالله سيجعلهم شعبه المختار وسيمنحهم الارض في مقابل أن يعبدونه. يقول الله "اتخذكم لى شعباً وأكون لكم الها"(الخروج: الإصحاح السادس. الآية ٧) ويتكرر الوعد عدة مرات في الكتاب المقدس، في الخروج في الإصحاح التاسع عشر في الآيتين الخامسة والسادسة، وفي التثنية في الإصحاح ٢٦ في الآيات من السابعة عشرة الى التاسعة عشرة، وفي عدة مواضع في سفر التكوين وهو ما سنتوقف عنه طويلاً بعد قليل. وإذا دققنا في وعد

الله لشعب اليهود هالنا أن باطنه يحمل ازدواجية مخيفة فمن ناحية هو قد جعل اليهود نواة لمجتمع عالمي يضم الإنسانية كلها ولكنه من جهة أخرى اعتبرهم شعب الله المختار المميز عن سائر الشعوب، ويمكن تسمية هذه الازدواجية بازدواجية العالمية والقومية الدينية. ويلاحظ جيلسون في دراسته البديعة عن "تحولات مدنية الله" في لفته شديدة الذكاء أن فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار تعني ضمن ما تعني أن اليهود لم يكونوا قد تخلصوا تماما من مفهوم تعدد الالهة لذا كانوا يتقبلون أن تكون للشعوب الأخرى ألهتها الخاصة بها تماما كما أن لهم هم الالههم الذي إختارهم دون سائر الشعوب ليكونوا شعبه. جاء في سفر القضاة "والآن الرب أله إسرائيل قد طرد الاموريين من أمام شعبه إسرائيل، أفأنت تمتلكه اليس ما يملك إياه كموش الهك تمتلك وجميع الذين طردهم الرب الهنا من أمامنا إياهم نمتلك" (القضاة: الإصحاح الحادى عشر الأيتان ٢٣-٢٤). ولقد ظلت هذه النزعة العرقية القومية مسيطرة على العقيدة اليهودية حتى مرحلة الانبياء. ومع الانبياء بدأ اليهود يتطلعون الى أن تصبح عقيدتهم هي عقيدة كل الإنسانية، وإلى أن يصبح يهوه هو إله كل الشعوب، وإن ظلوا متمسكين بفكرتهم المحورية عن كونهم شعب الله المختار. وعندما دعا الله كل الشعوب لتعبده وذلك من خلال دعوة أشعيا، ربط خلاص كل الإنسانية بإسرائيل، يقول الله "اجتمعوا واهلموا تقدموا معا أيها الناجون من الأمم... أليس أنا الرب ولا إله آخر غيرى... انفتوا إلى وأخلصوا يا جميع أقاصى الارض لأنى أنا الله وليس آخر... بالرب ينبرر ويفتخر كل نسل إسرائيل" (أشعيا: الإصحاح ٤٥ الآيات ٢٠ الى ٢٥). لم تنجح أبدا القومية اليهودية إذا فى التغلب على ذاتها لتفسح الطريق للعالمية الدينية التى يمثل التوحيد دعامتها الأساسية (٨).

أما مفهوم المملكة فقد ظل متأرجحا فى التراث اليهودى بين عالم الروح وعالم الواقع التاريخي وفقا لاحوال اليهود. فكانوا إذا اقتربوا من تحقيق مملكة على الارض ويسرت لهم الظروف ذلك يسارعون بإضفاء طابعا واقعيا على مفهوم المدينة أو المملكة ليصبح وعد الله لليهود وعدا بمملكة على الأرض، وكانوا على العكس من ذلك اذا ما حاصرتهم الاحباطات

يتأولون وعد الله بأرض الميعاد بأنه وعد بمدينة أو بمملكة روحية. من أجل هذا نقول إن السبيل الوحيد للوقوف على حقيقة مفهوم المملكة عند اليهود هو تأصيله أي الرجوع إلى بدايته عقائدياً.

صحيح أن الله قال لأدم في غضبه منه بسبب خطيئته الأولى "ملعونة الأرض بسببك بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تعود" (سفر التكوين: الأصحاح الثالث، الآيات ١٧-١٨-١٩) ولكنه سرعان ما وعد إبراهيم بالأرض الموعودة، وهي أرض كنعان ليظهر مفهوم المملكة الموعودة لأول مرة في العقيدة اليهودية. قال الله لإبراهيم "قال الرب لإبراهيم اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك. فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك.... وتبارك فيك جميع قبائل الأرض" (سفر التكوين: الأصحاح ١٢، الآيات ١-٢-٣). ولما ذهب إبراهيم وذووه إلى أرض كنعان "ظهر الرب لإبراهيم وقال لنسلك أعطى هذه الأرض" (سفر التكوين: الأصحاح ١٢ الآية ٧) ووضح من هذين النصين المتتاليين أن الوعد الإلهي كان في حقيقته وعدين كما سبق إن قلنا أولهما وهو الأكثر أهمية - ولذا ذكر في الكتاب المقدس قبل الثاني وإن كان اليهود أهملوه تماماً طوال تاريخهم - هو الوعد بأن يكون إبراهيم أباً لامة عظيمة يباركها الله وتكون نواة "لمجتمع عالمي" يضم بين دفتيه كل الأمم الأخرى وهو ما عبر عنه النص بقوله "جميع قبائل الأرض". أما الوعد الثاني فهو الوعد بالأرض الذي عني به اليهود إيما عناية حتى جعلوه هو الوعد الوحيد من الله. وفي اعتقادي أن المقصود هنا "بالامة العظيمة" هو شعب الله المختار أو ما تطلق عليه المسيحية اسم "الكنيسة المرتحلة" وكان إبراهيم يمثل نواته.

ويتأول البعض مفهوم المملكة التي وعد الله بها اليهود تأويلاً مسيحياً يصبح اليهود معه عصاة لله وغير متفهمين لإرادته، ويستندون في تأويلهم هذا لمفهوم عظمت المسيحية من شأنه وبالغت في أهميته حتى جعلته أهم مفاهيمها ونعني به مفهوم الخطيئة الأولى. جاء

فى الكتاب المقدس فى عهده القديم فى أول أسفاره أن الخطيئة الأولى شطرت الإنسانية الى فريقين، الأول هو الذى يرأسه هابيل الذى كان راعيا، وإليه تنتمى إسرائيل أو شعب الله أو مدينة الله لو جاز إستخدام هذا التعبير، والثانى يرأسه قابيل الذى كان مزارعا واليه ينتمى شعب الأرض أو مدينة الأرض. ويصور لنا الكتاب المقدس الفريق الأول على إنه جماعة مرتحلة على الدوام تعيش فى خيام وتنتقل من مكان لآخر، ولهذا وعدا الله بالاستقرار و"الملك". أما الفريق الثانى فيتكون من جماعات وشعوب الزراعة التى كونت الحضارات الكبيرة فى العالم القديم فى وديان الأنهار كما كان الحال فى مصر وبابل وهو ما يفسر هجوم العهد القديم الدائم على هذين البلدين. وهذه الشعوب ارتبطت بشدة بالأرض التى أقامت عليها حضارتها ولذا اتجهت لعبادة الأرض وكل قوى الطبيعة المادية. أما إسرائيل فلأنها شعب من الرحل يعتمد بشدة فى حياته على المياه ومصدرها الرئيسى كان الأمطار، فقد اتجهت لعبادة آله السماوات. ولقد جعل الله شعبه مرتحلا، أى شعبا لأموطن ثابت له فى هذا العالم ليكون هدفه السعى " لمدينة الله" التى وعده الله بها(٩).

وفى ضوء هذا التأويل يكون اليهود بسعيهم لمملكة على الأرض يفعلون عكس ما كان يريد الله منهم وقدره لهم؟! وكان أول من قدم هذا التأويل هو القديس بولس الذى قال عن إبراهيم "بالإيمان تغرب فى أرض الموعد كأنها غريبة ساكنا فى خيام مع إسحق ويعقوب الوارثين معه لهذا الوعد عينه. لأنه كان ينتظر المدينة التى لها الأساسات التى صانعها وبارئها الله" (الرسالة الى العبرانيين الأصحاح الحادى عشر، الآيات ٩-١٠).

ولو تتبعنا الصيغ المتتالية التى صيغ بها عهد الله لليهود لوجدناها مختلفة فهى تارة تتأول الوعد بالمملكة تأويلا ماديا وتارة تجنح به للتأويل الروحى. فعندما ما جدد الله وعده بالأرض لإبراهيم فى سفر التكوين اثار الى أن نسله سيكون شريدا غريبا لمدة طويلة قبل أن يقيم المملكة على الأرض الموعودة" فقال لإبراهيم أعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا فى الأرض ليست لهم ويستعبدون لهم أربع مائة سنة. ثم الأمة التى يستعبدون لها أنا أدبنيها . وبعد ذلك يخرجون بأمالك جزيلة"(سفر التكوين: الأصحاح ١٥، الآيات ١٣-١٤) ويتغير

الوعد أحياناً فيوسع من رقعة الأرض الموعودة، ليجلعهما لا أرض كنعان فحسب بل رقعة فسيحة تمتد من النيل للفرات "فى ذلك اليوم قطع الرب مع ابراهيم ميثاقاً قائلاً لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات"(التكوين:الاصحاح ١٥ الآية ١٨)، وأما الوعد بأن نسل ابراهيم سيكون هو شعب الله وبأن أمتة ستكون هى مملكة الله فلا يتغير بل يزداد تحديداً "أما أنا فهو ذا عهدى معك وتكون أباً لجمهور من الامم (التكوين الاصحاح ١٧، الآية ٤). ويتجدد الوعد بمملكة الله المرتحلة على الأرض وبالأرض معاً لاسحق ابن ابراهيم "تغرب فى هذه الأرض فأكون معك وأباركك لاننى لك ولنسلك أعطى جميع هذه البلاد وأفى بالقسم الذى أقسمته لابراهيم أبيك.... وأعطى نسلك جميع هذه البلاد وتتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض"(سفر التكوين الاصحاح ٢٦، الآيات ٣-٤) ويتحدد العهد مرة أخرى ليعقوب ابن اسحق الذى يغير اسمه الى اسرائيل(سفر التكوين الاصحاح ٣٥ الآيات ١٠-١١-١٢).

ويجدد الله العهد مرة رابعة لموسى أمراً إياه بالخروج من مصر ومحدد اسم هو (أي الله) لأول مرة بيهوه ثم كلم الله موسى وقال له أنا الرب وأنا ظهرت لابراهيم واسحق ويعقوب بأنى الاله القادر على شكل شئ وأما بإسمى يهوه فلم أعرف عندهم وأيضاً أقمت معهم عهدى أن أعطيهم أرض كنعان غربتهم التى تغربوا فيها... لذلك قل لبني اسرائيل أنا، الرب وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين... وأخذكم لى شعباً وأكون لكم إلهاً... وإدخلكم الى الأرض التى رفعت يدي أن أعطيها لابراهيم واسحق ويعقوب" (سفر الخروج الاصحاح السادس من الآية ٢ الى ٩).

ومن المعروف أن اليهود أسسوا بالفعل مملكة فى عهد داوود فى الأرض الموعودة كما بنوا معبداً فى عهد سليمان، ولكن سرعان ما ضاعت المملكة على يدى الآشوريين والبابليين وعرف اليهود الشتات، وأثير سؤال مخيف: هل ضاعت كل وعود الله؟ هل إنتهت الاحلام؟ هل لابد لكل حضارة أن تنتهى؟ وأجاب الانبياء بأن تتبنا مملكة جديدة وبإعادة بناء المعبد، وهو الامر الذى تحقق بالفعل. الا أن الملك ضاع مرة ثانية فتجدد مرة أخرى

الوعد بالوطن في كتابات الانبياء، فجاء عند أشيعاء "لانى هانذا خالق سموات جديدة وأرضا جديدة فلا تذكر الاولى ولا تخطر على بال" الاصحاح ١٦٥ الآية ١٧) وجاء عند حزقيال "ها أنذا أخذ بنى اسرائيل من بين الامم التي ذهبوا اليها واجمعهم من كل ناحية وأتى بهم الى أرضهم وأصيرهم أمة واحدة في الارض على جبال اسرائيل وملك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونوا بعد أمتين ولا ينقسمون بعد الى مملكتين " (حزقيال: الاصحاح ٣٧ الآيتان ٢١-٢٢) الا أن هذه الظروف التاريخية أدخلت تعديلا عظيما على مفهوم المملكة فلم تعد مملكة ارضية كما كان الحال من قبل إنما أصطبغت بصبغة روحية وبذا دخل هذا المفهوم عهدا جديدا في العقيدة اليهودية "كنت أرى في رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام فقربوه قدامه، فأعطى سلطانا ومجدا وملكوته لتتعبد له كل الشعوب والامم والالسنه سلطانه سلطان أبدى ما لن يزول وملكوته ما لا يتفرض"(دانيال: الإصحاح السابع الآيتان ١٣-١٤) والنسخة اليونانية للكتاب المقدس يرد فيها في أسفار هذه المرحلة اسم "Qahal yahvé" وهو ما يمكن ترجمته بكنيسة الله والتي تعنى في هذه الحالة التجمع الدينى للشعب المختار. أصبح أذن كل من شعب الله المختار والمملكة والكنيسة أمرا واحدا.

يتضح من عرضنا أن مفهوم المملكة مر فى العقيدة اليهودية بمراحل ثلاث. أولها تلك المرحلة التى وعد الله فيها اليهود بوعدين هما قيادتهم للإنسانية كلها فى سعيها لتكوين مملكة الله، ووعد له بالارض، وفى هذه المرحلة كانت المملكة الموعودة مملكة روحية. وفى المرحلة الثانية ابرزت الاسفار مفهوم المملكة الارضية فأصبحت له الاولوية وتوارى مفهوم مملكة الله. فى المرحلة الثالثة عاد المفهوم الروحانى للمملكة للظهور مرة أخرى بعد أن ضاعت المملكة، وأصبح الامل فى إقامة مملكة حقيقية على الارض للمرة الثالثة غير موثوق فيه، وفى هذه المرحلة تحدد الطابع السماوى لمدينة الله وإتضح كونها تنتمى لله نفسه وكونها وحده تجمع بين الانسان والحقيقة المتعالية اللانهائية أى الله ونتيجة لهذه الظروف

التاريخية أصبحت "المدينة" أو المملكة الأرضية هي تلك التى تجسدها بابل أى أنها أصبحت رمزا لخطيئة الانسان الذى إبتعد عن الله بعد أن كانت هي حلم اليهود (١٠)

٤- المدينتان أو المملكتان فى المسيحية

جاء المسيح فبدأ عهد جديد هو عهد الخلاص لكل البشرية مما كان يستدعى تحويرا جوهريا فى بعض المفاهيم المحورية فى اليهودية التى أضحت هي الشريعة القديمة بظهور المسيح الذى جاء بالشريعة الجديدة. وعلى رأس هذه المفاهيم ما يعنينا فى هذا المقام: مفاهيم شعب الله ومملكته وكنيسته، إلا أن هذا التحوير أو التطوير لم يحدث دفعة واحدة مع مجئ المسيح، وثمة دليلان على أن المسيحيين لم يتقبلوا بسهولة فى بادئ الأمر كون المسيحية ديناً لكل البشرية. وأول هذين الدليلين إصرار بعض المتشددىين فى زمن المسيح على إقامة المملكة مرة أخرى بقوة السلاح حتى أن بعضهم سأل المسيح: "قاتلين يارب هل فى هذا الوقت ترد الملك الى إسرائيل" (أعمال الرسل: الإصحاح الأول الآية ٦). أما الدليل الثانى فهو إستمرار المسيحيين فى التمييز عقب صلب المسيح بين كنيسة المعبد وكنيسة الاغيار. (١١) يقول بولس فى رسالته الى أهل غلاطية "ولكننى كنت غير معروف بالوجه عند كنائس اليهودية التى فى المسيح" (الإصحاح الاول، الآية ٢٣). وكان من نصيب القديس بولس أن يلعب دور المطور أو المحور للمفاهيم اليهودية فلجأ الى منهج التأويل الذى سبق لنا الحديث عنه منطلقا من فكرة أن هذه ما هي الا رموز تحتاج لتأويل وتفسيره وعنى بولس فى المقام الأول بمفهومي شعب الله ومدينة الله بأن أعطى دلالات جديدة لكل من الطهارة وعلامة الميثاق بين الله وشعبه المختار، ولوعد الله بالارض ولشعب الله. وليبرز مفهوم مدينة الله همش تماما مفهوم مدينة الارض أو المملكة الموعودة على الارض وهو أشهر المفاهيم اليهودية حتى بدا الامر عنده وكأنه يقول بمدينة أو مملكة واحدة هي مملكة الله وبأنها هي الوحيدة الحقيقة الابدية. كانت الطهارة ترمز فى العقيدة اليهودية للميثاق الذى يربط بين الله وشعبه فأعطاه بولس دلالة روحية خالصة وقلل من شأن العملية الجسدية التى تضى على

هذا المفهوم طابعا حسيا ساذجا. فعل بولس ذلك لأنه ادرك أن الطهارة بمعناها اليهودي هي في الحقيقة عقبة في سبيل شمولية مفهوم شعب الله إذا أنها تجعل اليهود هم دون غيرهم شعب الله "ليس الختان شيئا ليست الغرلة شيئا بل حفظ وصايا الله" (رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل كورنثوس: الاصحاح السابع الآية ٩). ويقول "لأنه في المسيح يسوع لا الختان ينفع شيئا ولا الغرلة بل الايمان العامل بالمحبة" (رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية: الاصحاح ٥ الآية ٦) ويكرر نفس المعنى في ذات الرسالة في الاصحاح السادس في الآية الخامسة عشرة فيه.

وأكد بولس أن الوعد كان منذ البداية وعدا لكل أمم الارض وليس لليهود وحدهم، وأن هذا الوعد كان وعدا بمملكة الله وليس وعدا بمملكة حقيقية واقعية. ولقد إختار الله إسرائيل لتكون نواة لشعب الله لا لتكون وحدها هي شعب الله. لقد كلف الله اسرائيل بقيادة كل الانسانية نحو الهدف الاسمي الا وهو الخلاص. ويدلل القديس بولس على صحة تأويله هذا بأن وعد الله لا ابراهيم سبق عملية الطهارة التي هي العلاقة المميزة لليهود أى أن الله أخبر ابراهيم بأنه أب لكل المؤمنين قبل أن يخبره بعلامة اليهودى المميزة له. الوعد كان لكل الانسانية أذن منذ البداية وما ابراهيم الا ممثل للأنسانية وليس ممثلا لليهود وحدهم (١٢). يقول "افهذا التطويب هو على الختان فقط أم على الغرلة أيضا لاننا نقول إنه حسب لابراهيم الايمان برا. فكيف حسب، أهو في الختان أم في الغرلة. وأخذ علامة الختان ختما لبر الايمان الذى كان في الغرلة ليكون أباً لجميع الذين يؤمنون وهم في الغرلة كى يحسب لهم أيضا البر" (رسالة بولس الرسول الى أهل رومية: الاصحاح الرابع: الايات ٩-١٠) أعلن بولس إذن بوضوح أن الطهارة التى قصدتها الله لم تكون الطهارة الجسدية إنما الطهارة الروحية وتلك الأخيرة هي التى تحقق الانتماء لشعب الله. ويعد بعض الباحثين هذا الاستبدال لمفهوم الطهارة الروحية بمفهوم الطهارة الجسدية ثورة حقيقة في المفاهيم العقائدية. (١٣)

أما التأويل الثانى الذى نتجلى فيه بشدة مهارة بولس الرسول فهو تأويله لمفهوم شعب الله، فعنده ان الله جعل من إسرائيل "إسرائيل الله" أى كنيسته التى بدأت مع إبراهيم. ومعنى هذا إنه جعلها جزءاً لا ينفصل عن سائر الشعوب بل هى نواة وحدة هذه الشعوب كلها فى "إنسانية واحدة" لأنه فى المسيح يسوع ليس الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الخليقة الجديدة. فكل الذين يسلكون بحسب هذا القانون عليهم سلام ورحمة وعلى إسرائيل الله "رسالة بولس الرسول الى أهل غرطية: الاصحاح السادس الآيتان ١٥ - ١٦) ولم يقف بولس عند هذا الحد بل خطا خطوات أكثر جرأة بتأكيد أن الله اذا كان وعد إبراهيم ومن إتبعه بالملكية فهو سيحقق الخلاص لكل من يؤمن بالمسيح. جاء المسيح فبدأ عهد جديد ووجد طريق جديد للخلاص. يقول "ولكن لم يكتب من أجله (من أجل إبراهيم) وحده إنه حسب له بل من أجلنا نحن أيضاً الذين سيحسب لنا الذين نؤمن بمن أقام يسوع ربنا من الأموات" (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الاصحاح الرابع، الآيتان ٢٣، ٢٤) وسع بولس من مفهوم شعب الله ليحمله يتسع لكل من يؤمن بالمسيح مستغلاً فى هذا مفهوماً آخر حرص على تدعيمه وإبرازه الا وهو وحدة الانسانية عبر التاريخ، ولتحقيق هذا جعل بولس آدم هو كل الانسانية بالقوة بمعنى أن كل أبناء ذريته سيكونون على مثاله ويرثون خطيئته (١٤). ومن العجيب أن كلمة آدم بالعبرية تعنى الانسان ولقد استخدمت فى العهد القديم بهذا المعنى ولم تستخدم فى الفكر اليهودى للدلالة على اسم علم الا فى مرحلة متأخرة كما يتضح من كتاب الحكمة. والمعنى الأول أى الذى يشير للانسانية كلها هو الذى أبرزه القديس بولس ونماده. هناك إذن مدينتان وشعبان مدينة الله وشعبها هو شعب الله، ومدينة الارض وشعبها غير شعب الله هذا والاثنتان يرجع أصلهما لادم أبى الانسانية.

ثانياً: الدفاع عن المسيحية ونظرية المدينتين

من كل ما سبق يتبين لنا أن ثمة مصادر فكرية وعقائدية أربعة يرجع الباحثون اليها كلها أو لبعضها دون البعض الآخر، أو لاحدهما نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة. والمدقق فى معالجات الباحثين المختلفين لهذه المصادر يلاحظ إتفاقهم جميعاً بالرغم من

إختلافهم فيما يتعلق بتحديد مصدر هذه النظرية فى عدم الانتباه الى ضرورة طرح السؤال التالى الذى هو فى رأينا المدخل الحقيقى لمعرفة مصدر هذه النظرية: لم وضع أوغسطين هذه النظرية؟ ولو فعلوا لا تفقوا على إجابة واحدة من شأنها تحديد المصدر الحقيقى لهذه النظرية. أما هذه الإجابة فهى أن أوغسطين صاغ نظريته إستجابة لازمة تاريخية وتفسيراً لها، إذ كان من شأن أوغسطين دائماً الإستجابة العقيمة للموقف وللخطة ومحاولته تفسيرهما ومعالجتهما. وإذا كانت استجابته تأتى دائماً ميتافيزيقية الطابع، مما يوحي للقارئ أنها شديدة التجريد، بعيدة التحليق، عظيمة التعالى على الواقع، فأنها كانت فى حقيقتها على العكس من ذلك نابعة من هذا الواقع وكان الهدف منها دائماً تبريره وأحياناً إصلاحه.

أمة الازمة التى جاءت نظريته عن المدينتين استجابة لها فهى ذلك المأزق الذى وجدت المسيحية نفسها فيه على اثر سقوط روما فى أيدي قوات الاريك، والذى أشعل من جميع الاطراف هجوماً شرساً عليها، وكيف لا وهى المسئولة عن سقوط روما؟ ألم تكن روما فنية منتصرة دائماً قبل اعتناقها المسيحية ووبانت مهزومة مهانة على أثر إعتناقها لها؟ وأما إستجابته لهذه الازمة الحادة فكانت دفاعاً عظيماً عبقرياً عن المسيحية. قلب الأوضاع رأساً على عقب إذ صور الهزيمة على أنها إنتصار. إنهزمت روما باعتبارها مجسدة لمدينة الارض لتفسح الطريق لمدينة الله ولتدشن عصر إزدهارها. والدفاع عن المسيحية من خلال توضيح مفاهيمها ورد حجج أعدائها كان شغل أوغسطين الشاغل منذ أن دخل حظيرة المسيحية الكاثوليكية، أى قبل سقوط روما وبعده. قبل سقوط روما أخذ أوغسطين على عاتقه رد البدع، والهرطقات، والتأويلات الغير كاثوليكية للمسيحية والنظريات الوثنية، حتى تظل الكاثوليكية هى الحق الاوحد المطلق. وبعد سقوط روما شحذ كل علمه ومواهبه لتقويض الاتهامات المختلفة التى هيلت على المسيحية. وتجلّى دفاعه هذه المرة فى تحفته الخالدة "مدينة الله" التى تبلورت فيها تماماً نظريته عن المدينتين، وفى دفاعه هذا استدعى أوغسطين فى عقله كل تراث الهجوم على المسيحية، وكل محاولات الدفاع عنها السابقة عليه، الامر الذى يقتضى منا اذا أردنا معرفة دقيقة بأصول نظريته عن المدينتين الرجوع لتاريخ الهجوم على المسيحية والدفاع عنها وهو مانرى ضرورة فعله.

أ- الهجوم على المسيحية والدفاع عنها قبل أوغسطين

تبين لنا بعد دراستنا الطويلة لما يسمى تجاوزا بالفلسفة المسيحية إنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بتاريخ المسيحية وبأحداثه بحيث يمكننا القول إن تاريخ الفلسفة المسيحية يكاد يطابق تاريخ المسيحية ذاته. وتاريخ المسيحية تاريخ قاس سالت فيه الكثير من الدماء وتصارعت فيه الكثير من البدع والانقسامات والارتدادات والاصلاحات. ونتيجة لهذا عانت المسيحية بين الحين والآخر من الهجوم عليها، الامر الذي كان يدفعها للدفاع عن نفسها ولتفويض حجج الخصوم، مستخدمة في ذلك إما مفاهيمها الخاصة أو المفاهيم التي إستعارتها من التراثات الأخرى السابقة عليها، وعلى رأسها بالطبع التراث اليوناني. وكان أوغسطين أحد أبناء المسيحية الذين دافعوا عنها بمهارة وثاني الذين صاغوا مفاهيمها ومعتقداتها صياغة عقلية دقيقة الى إبعاد الحدود إذا اعتبرنا ان أوريجين هو الأول.

وثمة ملاحظة شديدة الأهمية علينا أن نؤكد عليها قبل أن نستغرق في عرضنا إلا وهي أن الهجوم على المسيحية لم يكن موجهاً فحسب لمفاهيمها وأفكارها إنما كان موجهاً كذلك للمنهج الذي أستعان به مفكرو المسيحية وقد يبدو عجيباً أن يكون منهج هدفاً للهجوم إلا أن هذا العجب يزول إذا ما عرفنا أن هذا المنهج لم يكن إلا منهج التأويل الخطير ذا الأصل اليهودي، وكان المسيحيون قد اضطروا للجوء لهذا المنهج حتى يتمكنوا من تكييف العقيدة مع المتغيرات التاريخية إذ أن من شأن التأويل جعل مضامين النصوص تتلاءم وظروف الزمان.

وكان سلسيوس Celse في نهاية القرن الثاني هو أول المهاجمين للمسيحية وذلك في كتابه الشهير "مقال الحقيقة" Logos Alethes والكتاب مفقود اليوم ولكننا نعرف قضاياه وحججه من خلال رد أوريجين عليه، وشخصية سلسيوس شخصية غامضة للغاية فنحن لا نعرف شيئاً تقريباً عنه ولا عن المكان الذي ألف فيه كتابه والذي ينتمي اليه فكرياً، هل هو روما أم الاسكندرية أم مدينة أخرى من مدن الإمبراطورية الرومانية الواسعة. ولقد نجح العلماء في إستخلاص نص سلسيوس من رد أوريجين عليه وعنوانه "الرد على

سلسيوس "Contra celsum" وأول من فعل ذلك كان إوبيه "Aube" ثم "Theodor Keim" تيودور كيم من بعده (١٥)

ولقد إستعان سلسيون فى فهمه للنصوص المقدسة المسيحية بمنهج التفسير الحرفى وهو ذلك المنهج الذى سيرفضه المدافعون عن المسيحية بدءاً من أوريجين، وإتهم سلسيوس المسيحية بأنها ليس الا مذهباً مليناً بالالوهام والإدعاءات جاء به أناس ضئيلو الثقافة وإدعوا تفوقه على سائر العقائد والمذاهب من حيث تصوراته الرفيعة السامية عن القيم والعادات والتقاليد (VIII,2) وهذه الأرقام تشير الى أرقام فقرات نص سلسيوس المستخلص من كتاب أوريجين). وأكد سلسيوس أن الحقيقة عكس ذلك تماماً فالتحليل الدقيق لمفاهيم المسيحية الأساسية يثبت إستعارتها لأغلب هذه المفاهيم من التراثات السابقة عليها سواء أكانت تراثاً دينياً مثل اليهودية، أم تراثاً فلسفياً مثل الأفلاطونية والأفلوطينية، أم تراثاً عقائدياً إسطورياً مثل التراث الفرعونى بعامه وأسطورة إيزيس وأوزيريس بخاصة، أم تراثاً فارسياً. ولم نكتف المسيحية- فيما ذهب - بالاعتباس بل أدخلت على ما إقتبسته تعديلات وتحويرات كان من شأنها تشويهه، الأمر الذى يفضح الضلالة الفكرية للمسيحيين، ويضرب صاحبنا العديد من الامثلة على ذلك , وفى رأيه أن أهم ما إقتسبته المسيحية من الأفلاطونية بعد تحويره مفهومان هما مفهوم الاله الفائق للطبيعة ومفهوم مملكة الله التى ستتحقق للصفوة فى الحياة الأبدية. (١٦) وغنى عن القول أن فكرة مملكة الله هذه التى هى من نصيب الصفوة فى الحياة الأخرى هى ماسيعالجه أوغسطين طويلاً فى "مدينة الله" جاعلاً منا ركيزة لاهوته للتاريخ. ولا بد أن أوغسطين كان يعرف أتهام سلسيوس للمسيحية بأنها أقتبست فكرة مملكة الله من الأفلاطونية والدليل على ذلك إنه حرص على إثبات أن هذه الفكرة ما هى الا ما وعد الله به الانسان منذ البدايات الاولى للعقيدة اليهودية. أليس عجيباً أن يجعل أوغسطين فى القرن الخامس مفهوم مدينة الله هو المفهوم الجوهرى فى لاهوته بينما كان هو موضع إتهام وجه للمسيحية، فى القرن الثانى؟

والإتهام الثانى الذى وجهه سلسيوس للمسيحية، والذى لا يقل خطورة عن الاتهام الاول هو قولها بتجسد الله بهدف تحقيق خلاص البشرية. يقول سلسوس "إن أكثر الدعاوى

مدعاة للخل تلك التي يؤكد بها بعض المسيحيين واليهود من أن الله أو ابنه هبط للأرض أو سوف يفعل ذلك... والامر يحتاج لحديث طويل لنقضه. فما معنى هذه الرحلة من قبل الله؟ هل الهدف منها معرفة ماذا يحدث للبشر؟ ولكن ألا يعرف هو كل شيء؟ وهل هو عاجز - مع ما له من قدرة معروفة - عن أن يصلح من شأنهم دون أن يجعل شخصا يكفر عن ذلك جسدياً؟ وإذا كان قد جاء كما يؤكد المسيحيون ليساعد البشر حتى يسلكوا الطريق المستقيم فلم لم يدرك ضرورة هذا الواجب إلا بعد تركهم ضائعين طوال كل هذا الوقت" (IV,3-5)(١٧) ويتضمن هذا النفي في رأيي كل الشكوك التي يمكن أن يواجه بها العقل محاور المسيحية الرئيسية ونعني بهذه المحاور الخطيئة، والتجسد، والخلص. ولو ربطنا بين هذه الشكوك وبين معالجات أوغسطين لمحاور المسيحية التي هي أساس تصوراته عن أصل البشرية وتاريخها ومصيرها، أي التي هي محور كل لاهوته التاريخي لادررنا أن أوغسطين كان في حقيقة الامر يرد على هذه الشكوك دون أن يذكرها صراحة . كان أوغسطين إذن يدافع دائما عن المسيحية في كتاباته وكان الوجه الآخر لدفاعه هو الدعوة للمسيحية.

ومن الاتهامات التي وجهها سلسيوس للمسيحية إنها وراء عزوف أصحابها عن المساهمة في الحياة السياسية والاجتماعية مما قد يؤدي الي انهيار الدولة. يقول " بما أن المسيحيين يعتقدون الزيجات وينجبون أطفالا، وإذا كانوا ينعمون بخيرات الأرض، وإذا كانوا يشاركون في مسرات الحياة كما يشاركون في الامها، فإن عليهم أن يكونوا قسما عادلا من التبجيل للذين يسهرون على تلك الأمور وأن يقوموا بالواجبات التي تفرضها الحياة الى حين الخلاص من القيود الارضية والا بدوا جاحدين " (VIII,55) وفي نص آخر يدعوهم للإلتفاف حول الأمير والا كان من حق هذا الأخير معاقبتهم لأنه اذا فعل الجميع مثلهم لوجد هذا الأمير نفسه بمفرده، ولسقطت الامبراطورية في ايدي البرابرة الاكثر تماسكا والاكثر شراسة (VIII,68) " لا بد إذن ان تساعدوا الامبراطور بكل قواكم وان تعملوا معه من أجل ما هو عادل، وأن تحاربوا من أجله وإذا لزم الامر قوموا بحملة معه وقودوا قواته" (VIII,69)(١٨) رأى سلسيوس إذن أن المسيحية بما فيها من دعوة للزهد في الحياة الدنيا، ولعدم المشاركة

فيها تمثل تهديدا حقيقيا للأمبراطورية الرومانية أو خطرا داخليا قد يدمرها هي وحضارتها. لقد أصبحت قوة داخلية معادية للدولة تهددها من الداخل تماما كما يهددها الأعداء من الخارج. فهي أشبه مايكون بتمرد على الحضارة الرومانية أو بمرض أصابها (VIII,2,14)(١٩).

كان سلسيوس معنيا بمصير الدولة الرومانية ولذا عكف على دراسة ما يهددها من الداخل والخارج، وإذا كان العدو الخارجي مقدورا عليه فإن العدو الداخلي خطير لأنه ابتاؤها أنفسهم الذين أمنوا بعقيدة جعلتهم يعزفون عن المشاركة مع سائر أخوانهم في المحافظة على أمجاد الوطن وعلى سلامته.

هل كان سلسيوس يتهم مفهوم مملكة الله في السماء التي تدعو اليها المسيحية بأنه وراء هذا الاغتراب عن المجتمع؟ سواء أكانت الإجابة هنا بنعم أم بلا فالامر المؤكد أن المسيحية في جوهرها دين آخرة فحسب، وقد يكون من نتائجها الغير مباشرة العزوف عن المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وعدم الحرص على تحقيق المصلحة العامة. وما يعنينا في هذا المقام هو لفت النظر الى أن اتهامات سلسيوس للمسيحية تكررت بعنف في عصر أوغسطين عندما تحققت تنبؤاته، وكانت هي الدافع لان يكتب قديسنا عمله الخالد "مدينة الله" مؤكدا أن زوال الامبراطوريات أمر حتمي خاضع لارادة الله وحده، وإن المملكة الوحيدة الخالدة هي مدينة الله.

ولم يكتف أوريجين في رده على سلسيوس بتقويض الاتهامات بل قوض منهج سلسيوس نفسه بمنهج آخر هو منهج التأويل. كان هدف أوريجين إستخلاص جوهر التعاليم من ظاهر النصوص رافضا منهج، أنصار الحرف" أى منهج الذين يتمسكون بالمعنى الحرفي للنص المقدس. ولا يفيد بحثا عرض قضايا أوريجين لان محورها هو طبيعتنا المسيح الانسانية والالهية(٢٠). وكل ما يعنينا من أمر أوريجين في هذا المقام أمران أولهما أنه كأفلاطوني خالص لم تشغله قضية علاقة الدين بالدولة وهي تلك القضية التي عالجها سلسيوس طويلا كما رأينا، ثانيهما أن معالجة هذه القضية ستكون من نصيب أوغسطين الذي

ربما أراد بذلك إستكمال النقص الموجود فى دفاع أوريجين. ومن الجدير بالذكر أن أوريجين فى محاولته للدفاع عن المسيحية، كان ينزلق أحيانا الى آراء هى أقرب للهرطقة، بعضها يتعلق بطبيعة الله وبعضها يتعلق بخلق العالم(١٢)

أما الشخصية الثانية التي شنت هجوما عنيفا على المسيحية فهى شخصية عرفناها طويلا على نحو مختلف إذ عرفناها كمنطقى إستكمل أورجانون أرسطو بمدخل شهير، وعرفناها كأقرب تلاميذ افلوطين اليه، ونعنى بها بالطبع شخصية فورفوريوس الصورى، ولكننا لم نعرفها أبدا كشخصية معادية للمسيحية. وكتاب فورفوريوس الذى يعينينا والذى ضمته هجومه على المسيحية هو "ضد المسيحيين". وللأسف فإن أغلب أجزاء هذا الكتاب مفقودة اذ لم يتبق منه الا الكتاب الاول والثالث والرابع عشر. ولقد إنصب هجوم فورفوريوس على منهج التأويل المسيحى، وعلى أصحاب الاناجيل وعلى بعض المفاهيم المسيحية.

ذهب فى نقده للرسل أصحاب الاناجيل الى أن "أصحاب الاناجيل مدعون وليسوا مؤرخين للأمور التي يروونها عن المسيح(٢٢). والدليل على هذا هذه الاختلافات الموجودة بين الاناجيل الاربعة(٢٣). وبذا يكون فورفوريوس قد ضرب فى مقتل لا أصحاب الاناجيل فحسب، بل المسيحية نفسها، فالنصوص المقدسة فى نظره من ابداع أصحابها وبالتالي فمصادقيتها مشكوك فيها خاصة أن هؤلاء الرسل اختلفوا فيما بينهم فى نقلهم لنفس الاقوال ونفس الاحداث !!.

أما أهم المفاهيم المسيحية التي إنتقدها فورفوريوس فتلاثة هى مفهوم مملكة الله ومفهوم التجسد، ومفهوم البعث. وقد ذهب فيما يتعلق بمفهوم مملكة الله الى أن القول بهذا المفهوم لهو نوع من الشرك بالله، فالله لا يمكن أن يكون ملكا الا على امثاله، أى على من هم من نفس طبيعته أو جنسه لأن هذا شأن الملوك. وكان على المسيحية الإكتفاء بالادعاء بأن الله ملك على الملائكة التي تتحدث المسيحية عنها وكأنها آلهة مثلها مثل الله، أما ادعاؤها بأن مملكة الله من البشر فهذا مما لا يقبله العقل! ورفض مفهوم التجسد مجددا

دعوى سلسيوس الا وهى لم ترك الله الانسانية محرومة طوال القرون السابقة على مجئ المسيح من نعمة الوحي والخلص؟ أى لم ترك هذا العدد الهائل من النفوس تضيق؟ وإذا كان المسيح هو طريق الخلاص الوحيد فما هو مصير أولئك الذين كان من سوء حظهم أنهم ولدوا قبل مجيئه؟ ولو حددنا السؤال أكثر لكان علينا أن نتساءل وما هو مصير الرومان الذين عاشوا قبل مجئ المسيح؟ ما ذنبهم حتى لا ينعموا بما سينعم به إخوانهم من بعدهم بفضل مجئ المسيح. كما رفض مفهوم البعث بحجة أن فكرة نهاية الوجود مما لا يمكن قبولها(٢٤)

ولقد كان فورفوريوس جريئاً الى أبعد الحدود فى هجومه على المسيحية وعلى أصولها عندما تشكك فى صحة نسب أسفار موسى له، وخاصة تلك التى تتحدث عن المسيح باعتباره الله والكلمة والخالق للعالم. (٢٥) ولكن سبحان مغير الاحوال ومبدلها فلم تمض أربعون عاماً على وضع فورفوريوس لكتابه "ضد المسيحيين" حتى تصالحت الكنيسة مع السلطة فى الدولة الرومانية التى أصبحت تساندها بعد أن اتخذتها ديناً رسمياً لها. وهذا التبدل يفسر سقوط كتاب فورفوريوس فى النسيان طوال العصور الوسطى التى لم تعن به الا كصاحب ايساغوجى وكتلميذ لأفلوطين(٢٦). وبهذه الصفة صار فورفوريوس أحد الاقطاب الذى يعتمد عليه الفكر الوسيط المسيحى (والاسلامى فيما بعد) بالرغم من عدائه للمسيحية. كم هو عجيب تاريخ الفكر!! . لم أقصد من عرض هذا حصر كل المهاجمين للمسيحية والمدافعين عنها إنما قصدت فحسب تقديم أشهر أولئك وهؤلاء ممن سبقوا أو غسطين ووقف هو على جهودهم فمثلوا بالنسبة له تراثاً إستند اليه فى رده على الهجوم الذى شن على المسيحية عل أثر سقوط روما. أما أصحاب البدع والعطافات من المنشقين على الكاثوليكية والذين تصدى لهم أو غسطين لتصحيح مفاهيم المسيحية سواء قبل سقوط روما أو بعده، فمما لا يفيد القضية التى نحن بصددتها ألا وهى مصادر نظريته عن المدينتين، ولذا رأيت أغفالهم.

٢ - الهجوم على المسيحية عقب سقوط روما:

عندما إقتحم الاريك بجحافله باب سالاري Salaria يوم ٢٤ أغسطس عام ٤١٠ بعد أن حاصر روما لمدة طويلة ظل جنوده ينهبون المدينة العظيمة ويدمرونها على مدى ستة أيام ثم إنسحبوا تاركين الرومان يعانون الخزي والاحساس بخيبة الأمل، الخزي لأن روما العظيمة سقطت فى يد البرابرة الهمج، وأما خيبة الأمل فلأنه فى الوقت الذى بدأت الكنيسة تتسج أمل تكوين مجتمعا إنسانيا عالميا روحيا إعتادا على قوة الأمبراطورية سقطت تلك الامبراطورية. سقطت روما أم الحضارات ومبدعة القانون وسيدة الشعوب فزلزل سقوطها أبناءها المسيحيين. شعر الرومان إنهم كانوا يعيشون وهما وغامت الرؤية أمامهم وتباينت ردود أفعالهم ومواقفهم من هذا السؤال المخيف الذى فرض نفسه على الجميع وأصبح محورا للمعارك الفكرية والمطارات التى أثارها هذا الحدث المروع الا وهو: هل تحطم للأبد حلم إقامة إمبراطورية مسيحية؟ (٢٧) إنقسم الرومان بصدد تفسيرهم لهذا الحدث الم هول. أما الوثنيون منهم الذين كانوا يضمرون شرا للمسيحية وإن كان الخوف من سلطة الدولة المساندة لها يرغمهم على إخفاء حقيقة موقفهم، فقد وجدوا فى سقوط روما فرصة لا تعوز لإلقاء مسئولية الحدث الرهيب على المسيحية وكان لهم فى هذا حجتان. أولا هما إن العقيدة المسيحية بدعوتها للزهد فى العالم أوفى الحياة الدنيا تنهى المؤمنين بها عن خدمة الدولة، الامر الذى لابد وأن ينتهى بإنهيار الدولة . ومما لاشك فيه أن هذه الحجة ما هى إلا إحياء لاحدى إتهامات سلسيوس للمسيحية، والتى تحدثنا عنها منذ قليل. أما الحجة الثانية فمضمونها إن روما كانت منتصرة وهى تعبد ألهتها القديمة ولم تنهزم إلا بعد أن تحولت للمسيحية (٢٨).

أما الرومان المسيحيون فقد إنقسموا فيما بينهم بصدد هذا الحدث. ذهب فريق من مفكريهم، وهو الاكثر عددا، فى تفسير لاهوتى سطحي الى أن سقوط روما هو عقاب الله لروما لانها فسدت عقائديا. والى هذا الفريق ينتمى الراهب الغالى سلفيان salvien الذى ذهب الى أن لكل دولة عيوبها كما أن لها مزاياها، وكان أبرز عيوب روما إستسلام ابنائها للزنازل مما أغضب الله منهم فأنزل بهم عقابه وعنده أن أغلب الرومان كانوا مسيحيين إسماء

فحسب ولذا إنغمسوا فى الرزيلة مما أسفر عن إنهيار خلقى للأمبراطورية أدى الى سقوطها. إن المسيحية برينة اذن من إنهيار روما السياسى الذى نتج عن إنهيار خلقى لا يمكن أن تكون هى علته، وهى التى تدعو للفضائل والقيم واستقامة الاخلاق. وذهب فريق ثان الى إنه لا يمكن إرجاع سقوط روما لسبب واحد هو الانهيار الخلقى إذ تضافرت عوامل كثيرة وعملت معا على إسقاط روما. لقد أخذ الفساد الاقتصادى والسياسى والأخلاقى ينخر فى روما على مدى سنوات عدة الى أن بلغ حدا خارت معه قواها فسنحت الفرصة لالاريك للإنقضاض عليها. كان الاقتصاد قد انحدر فيها الى نوع من الاقتصاد الطبيعى القائم على الزراعة والمقايضة، وكانت سلطة الدولة قد ضعفت الى الحد الذى لم يعد لها أية سطوة على المواطنين الذين إستسلموا للسلبية فى أغلب الاحيان وأن تمردوا على الدولة من أن لآخر (٢٩). إنشغل كل صاحب فكر ورأى من الرومان إذن بهذا الحدث المروع وحاول تفسيره، وكان أوغسطين من بين هؤلاء بل فى مقدمتهم وتجلت إستجابته للحدث فى رده على رسالة أرسلها له صديقه المسيحى مارسلان Marcellin. وكان مرسلان هذا قد تلقى رسالة من وثى يدعى فولوزيان Volusien قام بحصر كل الاتهامات التى كانت توجه للمسيحية فى ذلك الحين وتحدى مارسلان أن ينجح فى دحضها، فحول هذا الأخير المسألة برمتها على أوغسطين. وكان الاتهام الرئيسى الموجه للمسيحية وفقا لفولوزيان هو أن مبادئ المسيحية لا تصلح لأن تكون أساسا تقوم عليه دولة، فدعوتهى للأمساك عن رد الشر والتسامح مما يؤدى بالضرورة الى إنهيار أية دولة تأخذ بها. فكيف يمكن للدولة المحافظة على سلامتها لو أنها أحجمت عن رد أى عدوان على اراضيها. ولقد أضاف مارسلان نفسه الى هذه الحجة أو الاتهام إتهاما آخر وجههه للأمراء المسيحيين "أى الحكام المسيحيين" وكأنه يحمل هؤلاء مسئولية الكارثة التى حلت بروما. ولقد عبر عن هذا الاتهام فى رسالته لأوغسطين بقوله "من الجلى أن الامراء المسيحيين الذين آمنوا بقدر كبير بالعقيدة المسيحية هم سبب مثل هذه المصائب الهائلة التى حدثت لبلادنا" (٣٠) ولابد أن اتهم مارسلان هذا كان أشد إيلاما لأوغسطين من إتهامات الوثنيين لأنه من قبل مسيحى مؤمن. وكان لابد من الرد، فقد باتت

كل الحضارة الغربية ممثلة في الامبراطورية الرومانية تحتاج لمضمد لجراحها ولمرشد قادر على أن يحمل النفوس على تجاوز المآسى المادية والمعنوية ويطمئنها على مصيرها، ولم يكن أمام أوغسطين الا القيام بتلك المهمة الصعبة، وهو ما فعله بعقريّة متألفة في عمله الضخم "مدينة الله" الذي استمر في كتابته أربعة عشر عاما.(٣١)

٣- دفاع أوغسطين عن المسيحية

عنى أوغسطين بتوضيح الغرض من تأليفه لمدينه الله في كتابه "المراجعات" Retractiones الذي وضعه في نهاية حياته لمراجعة وإعادة تقييم أفكاره وأعماله وذلك عندما قال "هز غزو القوط بقيادة الاريك روما فشعرت بأن هذا الغزو لهو أكبر كارثة. وسعى عبده الاله الوهمية والذين نطلق عليهم عادة اسم الوثنيين الى إلقاء المسؤولية على عاتق الدين المسيحي وأخذوا يجدفون في حق الله الحق بعنف وكراهية لم يسبق لهما مثيل، ولهذا شرعت - مدفوعا بالاخلاص لبيت الله - في كتابة كتاب "مدينة الله" لأرد فيه على تجديفاتهم وضلالاتهم" (٣٢) ومن الجدير بالذكر أن عنوان كتاب مدينة الله يلخص كل هذا الهدف فهو "مدينة الله ردا على الوثنيين" De civitate dei contra paganos ولقد عالج أوغسطين فيه موضوعين رئيسيين هما قطبي مهمته التي تصدى لها الا وهما الرد على الاتهامات التي وجهت للمسيحيين، وعرض مبادئ هذه العقيدة التي من شأنها تحقيق خلاص الإنسانية. تقويض الاتهامات من جهة وابرار عظمة مبادئ بالمسيحية من جهة أخرى هما قضيتا "مدينة الله" إذن. يقول في المراجعات "أن الكتب الخمسة الاولى ("من مدينة الله") ترد على الذين يعتقدون إن تعدد الاله الذي يمارسه الوثنيون أمر ضروري لتحقيق رخاء الامور الإنسانية. أما الكتب الخمسة الأخرى فكتبت ضد الذين يؤكدون فائدة الوثنية وقربانها للحياة في المستقبل مع إعترافيهم بأن الشرور أمر عام يسرى على كل العباد في المستقبل كما سرى في الماضي، وبأنها تختلف باختلاف الماكن والأزمنة والأشخاص. هذه الكتب العشرة إذن هي نقض لهذه المذاهب الفاسدة المضادة للدين المسيحي ولكن حتى لانتهم بأننا إكتفينا بنقض ضلالات الآخرين دون بيان مبادئنا، جعلنا هذه المبادئ موضوع الجزء

الثانى من العمل ويشتمل على إثني عشر كتابا، الا إننا قد نعرض لقضيتنا إذا مالزم المر فى الكتب العشرة الأولى وننقض خصومنا فى الاثنى عشر الأخيرة (٣٣)

كان الاتهام المحورى الذى وجه للمسيحية محملا إياها مسئولية ما حدث لروما والذى سعى أوغسطين لتقويضه فى الجزء الأول من مدينة الله هو أن قيمها التى تدعوا اليها من شأنها أن تقوض أية دولة تؤمن بها. ورد أوغسطين بأن التسامح الذى تدعو اليه المسيحية والذى هو حيز الزواية لكل قيمها الأخرى- لأن التسامح هو الوجه الآخر للحب عماد المسيحية- هذا التسامح قيمة أخلاقية عامة أخذت بها روما نفسها فى عصرها الوثنى. ويستشهد بالمؤرخ سالوست الذى يثى على الرومان لانهم كانوا يفضلون التسامح على الانتقام، ويشيرون الى أشاد بتسامح قيصر مع خصومه. إذن قيم المسيحية ومبادئها لا تضعف الدولة لأن ذات القيم تمسكت بها روما فى عصرها الوثنى فحققت مجدا، وفضلا على ذلك فان المسيحية لا تطالب المسيحيين بالتسامح مع الأعداء وقت الحرب إنما هى تطالبهم به كأساس للعلاقة بين الاخوة المسيحيين(٣٤)

تعاليم المسيحية إذن وقوامها قيم المحبة والتسامح ليست مسئولة عن سقوط روما إنما المسئول هو روما نفسها التى تخلت عن المبادئ العظيمة التى شيدت مجدها عليها. وفى مقدمة المبادئ التى آمنت بها روما ونجحت بفضلها فى تحقيق إمبراطورية واسعة قوية مبدءان: حب الحرية وطلب المجد. فصل إذن أوغسطين بين الدولة والعقيدة فقد تكون الدولة وثنية ومع ذلك تنجح فى تحقيق مجد، وقد تكون على العكس مسيحية وتفشل فى المحافظة على ذاتها. إن تمسك المواطنين بالمسيحية لن يجعلهم يحققون دولة عظيمة إنما هو يجعلهم فحسب أبناءا لمدينة عظيمة مقدسة هى مدينة الله. يقول"مما لاشك فيه إذن أن الرومان الأوائل عبدوا الالهة الوهمية شأنهم شأن سائر الشعوب باستثناء الشعب العبرى وحده- ولكنهم أحبوا المجد بشغف وارادوا الحياة من أجله ومن أجله لم يترددوا فى الموت... وقد نجحوا فى تحقيق الحرية لبلادهم ثم فى تحقيق سيطرتها وذلك بكل الوسائل"(٣٥). وما أن فرغ أوغسطين من تحديد أسباب قيام روما وإزدهارها حتى أصبح من اليسير عليه تحديد

أسباب سقوطها معتمد على مبدأ تاريخي استفاده من دراسته للتاريخ وتأمله له إلا وهو أن الفساد إذا أصاب الدعائم التي تقوم عليها الممالك والأمبراطوريات فلا بد لهذه أن تنهار. أى أن أسباب الانهيار عنه هي خوار أسباب القيام. ووفقا لهذا المبدأ أو القانون يمكن تفسير سقوط روما بضعف الخاصيتين الأخلاقيتين اللتين قامت عليهما إلا وهما حب الحرية وطلب المجد. وتديلا على ذلك يقول أن الأمور ما أن استقرت في الأمرطورية حتى انفصلت السلطة الممثلة في مجلس الشيوخ النيابي عن الشعب وأصبحت تعامل الشعب معاملة العبيد، وتنقل عليه كما لو كانت مالكة له وليست ممثلة له فحسب، بل طردته من أراضيه وإستأثرت بكل الخيرات. وأدى هذا التناقض بين النزعتين الأساسيتين اللتين قامت على أساسهما روما واللتين حددتا نظام الحكم في بادئ الأمر، وبين ما تحولت إليه السلطة إلى صدام بين الطرفين أى الحكام والمحكومين. وبالرغم من بعض المحاولات من جانب السلطة من وقت لآخر لعلاج هذا الوضع لخوفها من التدهور إلا أنه ظل دائما هناك ما يهدد بالانهيار ونعنى به سيطرة قلة من الصفوة على مصير الأمة (٣٦). عيوب روما نفسها هي المسئولة عما حدث لها والذي كان سيحدث حتما سواء ظلت على وثبيتها أم أعتقت المسيحية كما فعلت. ولقد تبين المؤرخون الرومان السابقون عليه ذلك (٣٧) هذه هي الأسباب التاريخية الحقيقية لسقوط روما، أما المسيحية، فهي بريئة من ذلك تماما والتاريخ يقدم لنا العديد من الأدلة على براءة المسيحية، فهو يخبرنا بأن روما إنهمزمت مرارا في الماضي في عهدها الوثني ولم تحمها الهتها القديمة، وعلى العكس إنتصرت على القوط من قبل وهي مسيحية (٣٨). ثم الم تظل بعض المدن محتفظة بمجدها بالرغم من تخليها عن عقائدها القديمة وإعتناقها المسيحية وخير مثال على ذلك الاسكندرية وقسطنطينة وقرطاجة (٣٩)

ويغوص أوغسطين في أعماق تاريخ الشعوب ليبين أن كل الشعوب تمر بأوقات عصبية وجميعها تبلى من أن لآخر بحكام سيئين وهو ما تعاني منه روما في عصره. ثم أن روما التي تدعى أنها كانت منتصرة قبل إعتناقها المسيحية عرفت في الحقيقة حروبا طويلة لم تكسب معاركها الأولى وإن إنتصرت في نهاية الأمر. وما محنة سقوط روما إلا شئ من

هذا القليل، وهؤلاء المتهمون إما إنهم يجهلون التاريخ القديم حقيقته، أو يتظاهرون بذلك وهم في الحالتين يخدعون الجاهل يقول: " إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك لأن ثمة عددا كبيرا يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عمدا وهؤلاء يتخذون من كل هزيمة في زمننا المسيحية حجة لمهاجمة المسيحية بوقاحة ... فليستعيدوا أذن ذكرى بعض الحروب الكبيرة التي خاضها الرومان القدماء.... وليكفوا عن التطاول على الله بالسنتهم الفانية وعن خداع الجاهل" (٤٠) ويتساءل أوغسطين هل حانت ساعة انتهاء أجل روما علما بأن كل ممالك الأرض مآلها الفناء؟ ولا يقطع أوغسطين برأى. أن العلم عند الله وحده الا أن هناك مدينة مقدسة أبدية هي مدينة الله وهذه لا تخشى مصائب الزمان وفيها يمكن للجميع أن يجد مأوى من كارثة الحاضر (٤١)

ويدعو أوغسطين للنهوض من هذه الكبوة الامر الذى لن يتحقق الا بالتمسك بروح المسيحية وليس بإتهامها. ويعترف أن الكل أضير من كارثة سقوط روما المسيحيون والوثنيون على السواء إلا أن موقفهم منها اختلف. فبينما استفاد المسيحيون الحقيقيون من هذه المحنة بأن اعتبروها فرصة عليهم إستغلالها ليحسنوا ما بأنفسهم وليستحقوا محبة الله، لم يشعر الوثنيون إلا باليأس. (٤٢)

وقبل أن نمضى فى معالجتنا نقول أن أوغسطين تعامل مع حدث سقوط روما، كما كان يفعل مع سائر الاحداث التاريخية على مستويين، أحدهما تاريخى واقعى شأنه فى ذلك شأن كل المؤرخين التقليديين السابقين عليه الذين رجع اليهم مثل سالوست وكاتون وشيشرون، وثانيهما لاهوتى يبحث عن تفسير للحدث لا فى الماضى بل فى المستقبل. وما عرضنا له فى الصفحات السابقة هو معالجته الواقعية، أى تفسيره الواقعى التاريخى لسقوط روما وبقي علينا عرض تفسيره الدينى أو اللاهوتى لهذا الحدث. إنطلق أوغسطين فى تفسيره هذا من مفهومه المسيحى للتاريخ والذى سبق لنا عرضه فى الفصل الثانى وقوامه أن للتاريخ باطنا أو جوهرًا أو حقيقة، وظاهرا. أما جوهر التاريخ فمما لا يمكن الوقوف عليه الا بالرجوع للعقيدة التى تحتوى على تصور كلى للتاريخ من حيث محركه وصيرورته وغايته، وأما ظاهره فمن

السهل الوقوف عليه بالرجوع لما سجل من أحداث تاريخية ترتبط بعضها ببعض الآخر ظاهريا إرتباط علة بمعلول. والعقيدة تقول لنا أن الله هو المتحكم فى التاريخ من أوله لآخره وفقا لخطة حددها سلفا وحدثنا عن بعض جوانبها فى كتابه المقدس وهو ما يعنى أن سقوط روما شأنه شأن كل الأحداث التاريخية الأخرى ليس الا تحقيقا لإرادة الله، ولجانب من خطته الكلية، وتمهيدا لأحداث أخرى من شأنها المساهمة بدورها فى تحقيق الخطة الإلهية. لتفسير سقوط روما علينا أذن الرجوع للعقيدة التى تخبرنا بخطة الله للمستقبل، أى علينا النظر للمستقبل لتفسير الماضى! يقول " هذا الاله الواحد الحق الذى لا يترك مسيرة الجنس البشرى دون أن يشملها بعدالته أو عنايته، منح الامبراطورية للرومان فى اللحظة وبالقدر اللذين ارادهما"(٤٣) وإذا ما أخذنا بهذه الفكرة أصبح لزاما علينا الإجابة عن هذا السؤال الملح"لم أراد الله سقوط روما؟" لقد أراد الله سقوط روما ليلقن درسا لإبناء مدينة الله. لقد حقق الرومان مجد روما عندما كانوا يخلصون لها ويضحون بأنفسهم من أجلهما وما أن تخلوا عن هذا الإخلاص والتفانى حتى سقطت روما. فليكن هذا درسا للمسيحيين ليدركوا أن عليهم حب وطنهم الحق وهو مدينة الله بنفس إخلاص وتفانى الرومان فى حبهم لوطنهم الأرضى لأن هذا الحب وحده هو الذى سيحقق لهم المجد الحق، أما التخلي عنه فلن ينجم عنه إلا الهزيمة والخسارة أى خسارة مدينة الله (٤٤).

٤- لاهوت تاريخ لافلسفة تاريخ

أدرك أوغسطين أن لا الوثنيين ولا المسيحيين أدركوا دلالة سقوط روما عام ٤١٠ إدراكا سليما إذ أصاب الذهول المسيحيين بنفس القدر الذى أصاب به الوثنيين، بل شك كثير من المؤمنين فى أعماقهم فى حقيقة عقيدتهم، ولذلك عجزوا عن الدفاع عنها وعن تبرأتها. من أجل كل هذا أمسك أوغسطين بقلمه وصاغ نظرية المدينيتين فى كتابه الشهير "مدينة الله"، وكلما تقدم فى عمله إتضحت له هو نفسه الدلالة الدينية لهذه الكارثة، ولقد إستعان فى عمله بكل أفكاره التى إكتسبها من قبل سواء من المانوية أم من المسيحية أم من الفلسفة اليونانية وإستعان أيضا بتجربته الحياتية، وبكل حضارته، وكون من كل هذا نظرية جديدة تماما.

وبالرغم من أننا قد نجد لهذه النظرية أصولا عديدة إلا أنها تظل جديدة لأنها صيغت من أجل هدف مغاير تماما عن هدف هذه المصادر.

كرس أوغسطين حياته منذ أن آمن بالمسيحية لتفسير مفاهيمها ومعتقداتها وبلورتها وصياغتها صياغة تخاطب العقل بقدر الأمكان، فلما سقطت روما وتعرضت المسيحية للهجوم وتصدى هو للدفاع عنها رأى توظيف كل هذا اللاهوت المسيحي في دفاع، كما رأى استخدام التاريخ لإثبات صحة كل معتقدات المسيحية أو لاهوتها (٤٥). هذا المزج بين اللاهوت والتاريخ، أو هذا التأويل الدينى للتاريخ أسفر عن صياغة جديدة مبتكرة للاهوت المسيحي هى التى نطلق عليها اسم لاهوت التاريخ. وبعبارة أخرى يمكننا القول إن أوغسطين ظل لاهوتيا خالصا حتى سقطت روما فتحول الى لاهوتى للتاريخ وقدم مذهبه فى "مدينة الله". من أجل هذا قلت فى بداية هذا الفصل إن الاحداث التاريخية هى المصدر الحقيقى لنظرية أوغسطين عن المدينيتين أى أنه لولا سقوط روما لما صاغ أوغسطين كل لاهوته هذه الصياغة المحكمة فى عمل واحد ولاستمر يعالج القضايا اللاهوتية المختلفة معالجة هادئة فى أعمال متتالية. بفضل سقوط روما إذن إنتظمت كل مفاهيم أوغسطين ومقولاته ونظرياته اللاهوتية المختلفة فى نسق واحد مترابط الأجزاء هو لاهوته للتاريخ.

وماذا عن فلسفة التاريخ؟ ألم يكن أوغسطين أول من كتب كتابا عن التاريخ العالى من بدايته فى الماضى حتى نهايته فى المستقبل؟ وألا يسرى مفهوم هذا التاريخ فى كل معالجاته فى "مدينة الله" بالرغم من عدم طرحه لهذا المفهوم بشكل واضح وواع؟ وإذا كانت أجابتنا على هذين السؤالين بنعم الا أن الامر البقضى أن أوغسطين لم يكن لديه تصور واضح عن فلسفة لهذا التاريخ العالمى أذ كان كل ما يعنيه أن يكون لديه تصور واضح عن "الحكمة" المسيحية لهذا التاريخ. فنقطة إنطلاقه إنه لولا العقيدة لما عرفنا تاريخا عالميا موحدا لكل الانسانية فهى وحدها التى بإمكانها الكشف عن أصله ومساره وغايته. الوحي وليس العقل هو مصدره، ولذا فما قدمه هو لاهوت للتاريخ وليس فلسفة له (٤٦).

وإذا كان من حقنا بناء على ما تقدم أن ننكر على أوغسطين شرف تأسيس فلسفة التاريخ فإن من حقه علينا أن نقول إنه كان ممهدا لها، فإليه يرجع الفضل في تحديد لأول مرة كل مشاكل وقضايا التاريخ والفكر التاريخي. وإذا كان قد عالج هذه المشاكل والقضايا معالجة عقائدية وليس معالجة عقلانية فلسفية، فقد مهد الطريق لفلاسفة التاريخ الذين أتوا بعده فطرحوا ذات القضايا التي أثارها وإن فعلوا ذلك في دائرة الفلسفة وليس في دائرة اللاهوت مثله.

هوامش الفصل الرابع

- 1- Fustel de Coulanges: La cité antique, Librairie hachette, 28 éme eddition, Paris 1924,pp.147-148
- ٢- بيورى (ج.ب): التقديم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٢، ص ٤٤-٤٥
- 3- Gilson (Etienne): les métamorphoses de la cité de Dieu, publications universitaires de louvain, Librairie Philosophique de J.Vrin paris 1952, f.f.7-8
- 4- Guitton (Jean), le temps et l'éternité chez plotin et Saint-augustin, Boivin etcie, Editeurs, Paris 1939, pp 287-288
- 5- Gilson: opcit,p7á 10
- 6- Ibid;p.9á
- 7-Gilson (Etienne): Introduction á l'étude de saint Augustin,librairie philosophique vrin, Paris 1931, pp 237-238.
- 8- Gilson: les métamorphoses, p,12´a15.
- 9-Béde (griffiths): Expérience chrétienne.Mystique Hindoue,traduit de l'anglais par charles H,de Brantes, Rencontres, Editions du cerf,paris 1983,p.124.
- 10- Ibid:p.149
- 11-Gilson:opcit,P.17

- 12-Bède: Opcit,p123
- 13- gilson : opcit. p17
- 14- Bède: Opict,p123
- 15-Labriolle (Pierre de): la réaction paienne,l'artisan du livre,Paris
1934,p.112 à 117.
- 16- Ibid:p117.
- 17- Ibid:p119-120
- 18- Ibid:p121
- 19- Ibid:p168
- 20- Ibid:p161 á 164
- 21-Copleston(F)Histoire de la philosophie, la philosophie médiévale
d' Augustin à Scot.Casterman, paris1264,pp35-36
- 22-Harnack: porphyryus:"gegen die christen" 15 Bucher,zeugnisse,
Fragmente und Referate, Berlin 1916,lib.1,frag.no15,dans
Labriolle: Opcit,p25
- 23-Labriolle: Opcit p 258a263
- 24-Harnach:lib,I,frag. no.81-82 dans Labriolle: Opcit,p.276 a' 278
- 25-Labriolle: Opcit P.265
- 26- Ibid:p.223 a' 295

- 27-Vidal (L' Abbé): Introduction de la traduction de la cité de Dieu, Avignon 1930,p.13,17, Labriolle: opcit p.521 á 523; Gilson : les métamorphoses,pp.28-29.
- 28-Gilson: Les métamorphoses,p.30.
- ٢٩- توشار (جان): بمعاونة لويس بردان، بيارجانين، جورج لافو.جان سيريتلي: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. على مقلد، الطبعة الثانية، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣، ص ١٠٦.
- 30-Sain Augustin: Epist: 136 dans Gilson: Opcit,p.30.
- 31-Introduction de la Cité de Dieu: P.13,17; Dawson (christopher):St, Augustine and his age,in d' Arcy and Others: Saint Augustine, Meridiam Books New York 1957,p.44.
- 32-Saint Augustin: Retractiones,Lib.11,ch.43, dans Introduction de la Cité de Dieu:p.18.
- 33- Ibid:p.19
- 34- Gilson: opcit, p.33.
- 35- La Cité de Dieu: V,12,p.80.IV,15,p.89.
- 36- ibid:V,12pp.84-85.
- 37 Ibid: 11,29,p.61.
- 38- Ibid:V,21 á 23, p. 104 á107.
- 39- sermon 8, 105,dans labriolle: opcit,p.463.

40- La cité de Dieu: V,22, p.105.

41- Ibid:11,29, p.70.

42- Ep.111,ch.138, dans labriolle: Opcit, p.138.

43-La Cité de Dieu:V,21, p.104.

44- Ibid:V,16 á 18, p.89 á 12.

45-Dawson (Christopher) : St Augustine and his age,in D´Arcy and
Others: Saint Augustine, p.44.

46-Padovani (Umberto):Filosofia e teologia della storia, Morcelliana,
1953,p.9 á 23.

الفصل الخامس

ازدواجية الانسانية: المدينتان

عندما سعى أوغسطين لتفسير صيرورة التاريخ لجأ مرة أخرى لمفهومه السحري الذى حل به كل مشاكله اللاهوتية التاريخية كما سبق أن بينت، وأعنى به مفهوم ازدواجية. خلق الله الإنسانية بحيث تكون وحدة واحدة، ولذا تصور لنا العقيدة خلق الله للإنسان بأنه خلق بداية آدم، ثم خلق حواء من أحد ضلوعه تأكيداً على مفهوم الوحدة. فلما أخطأ آدم ازدوجت هذا الوحدة إلى عنصرى الخير والشر اللذين أصبحا يتنازعا ن آدم، أى أن آدم أصبح يرمز لوحدة الإنسانية الأصلية ولازدواجها إلى عالَمين أو كيانين أو مدينتين هما مدينة الله التى يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الله، ومدينة الأرض أو الشر التى يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الدنيا، ذلك الحب الذى أفسد ارادة آدم الطيبة التى فطره الله عليها فلحقت به الازدواجية. وتجلت هذه الازدواجية بشكل واضح على أثر قتل قابيل لهابيل. إذ أصبح هناك شخصان متمايزان يمثل كل منهما احدى المدينتين بعد أن كانت الازدواجية حبيسة فى آدم. ولا يعنى تمايز قابيل وهابيل أنهما يكونان ثنائية إنما هما يكونان ازدواجية لإنتمائهما أصلاً لوحدة هى آدم أبو الإنسانية، وتاريخ الإنسانية كله كما يصوره أوغسطين ما هو إلا تاريخ الجدل بين عنصرى هذه الازدواجية الانسانية.

١- وحدة البشرية:

خلق الله الانسانية وحدد لكل فرد من أفرادها دورا عليه أن يلعبه فى التاريخ ذلك التاريخ الذى يعلم الله بعلم مسبق كل تفاصيله. التاريخ إذن دراما واحدة طويلة متشابكة الأحداث: هذا هو تصور المسيحية للتاريخ والذى أبدع أوغسطين فى توضيحه. ومثل هذا التصور لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بتصور آخر هو تصور وحدة الإنسانية. ولقد سبق أن عرضنا لتصور هذا المفهوم فى اليهودية. وصحيح أن اليهودية سرعان ما غلبت على هذا المفهوم مفهومًا آخر أقل شمولية هو مفهوم شعب الله المختار، إلا أن مفهومها عن وحدة

الإنسانية بقى محفوظاً في السفرين الأولين من العهد القديم ونعنى بهما سفر التكوين وسفر الخروج. أما المسيحية فقد أعادت مفهوم وحدة الإنسانية للصدارة لتجعل من المسيح مخلصاً للإنسانية كلها. ولقد أخذ القديس بولس على عاتقه بلورة هذا المفهوم، ونصوصه في هذا المجال عديدة ومنها على سبيل المثال "من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع" (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الاصحاح الخامس، الآية ١٢).

استوحى أوغسطين بولس ووظف كل تفاصيل مفهوم وحدة الإنسانية في نظرية مهد بها لنظريته عن المدينتين. يقول فيما يشبه المبدأ "كل الجنس البشرى أصله إنسان واحد خلقه الله في البداية" (١) ولقد كرر هذه الفكرة في عدة مواضع في الكثير من مؤلفاته. وبمهارة المتمرس على فنون الجدل وعلى الدفاع عن المسيحية يستخدم فكرة خلق الله لأدم وحده في البداية لإثبات أن الله خلق الإنسانية اجتماعية بطبيعتها. ويبدو أن ثمة تناقضاً فكيف يخلق الله إنساناً واحداً ليجعل الجنس المنحدر منه اجتماعياً بينما خلق سائر الحيوانات أزواجاً ولكنه يوضح فكرته في نص رائع البناء. يقول "لقد خلقه... وحيداً ومنفرداً، لا ليركبه في عزلة بعيداً عن كل تجمع إنما ليغرس فيه بشكل أعمق الوحدة الاجتماعية والرابطة الودية التي تأتي من رابطة القرابة التي تربط بين كل البشر من خلال الحب أكثر مما تأتي من التشابه في الطبيعة، ولذلك لم يرد خلق المرأة رفيقته مثلاً خلق الرجل بل خلقها منه حتى ينحدر الجنس البشرى من إنسان واحد" (٢) خلق الله إنساناً واحداً إذن في البداية حتى يشعر باحتياجه للآخرين فيسعى لتكوين مجتمع بدافع من الحب. لقد خلق الله الإنسان وبداخله نزعة لتكوين مجتمع وهذه النزعة هي الحب. الحب إذن هو أساس الوحدة الإنسانية. ومع قابيل وهابيل ابني آدم إنشطرت الإنسانية إلى "مجتمعين أشبه بالمدينتين" (٣) إحداهما هي مدينة الله والخير والأخرى مدينة الأرض والشر، أى اختلفت هذه الوحدة الأصلية (٤). ويستعين بالكتاب المقدس وبصوره التاريخية الرمزية ليعبر عن ضياع وحدة الإنسانية. كان البشر جميعهم يتكلمون لغة واحدة ثم غضب الله منهم عندما بنوا برجاً ترتفع قمته للسماء تحدياً له،

فقرر الله أن يعاقبهم بأن فرقههم إلى أمم لكل أمة لغة. وهذه المدينة التي تحدثت الله هي بابل وفقاً لما جاء في الكتاب المقدس في سفر التكوين. ويلجأ أوغسطين للتأويل ليتين دلالة هذا الحدث . إن بابل معناها الخلط Confusio والخلط عند أوغسطين هو التششت، وجوهره الإنقسام والتعدد الذي يتناقض والنظام Ordo والوحدة. إزداد إنقسام الإنسانية إذن فلم يعد يقتصر على توزع أبنائها بين مدينتين بل اتسع بحيث تفتت الإنسانية إلى عدة أمم تتكلم لغات عدة. ويؤكد أوغسطين أن الله صنع هذه القسمة" بوسائل خفية علينا غامضة"(٥) أى أنه لم يسع إلى تفسير وتوضيح تحول الإنسانية من الوحدة إلى التششت والإنقسام بل حرص على العكس في معالجته لهذا التحول على إحاطته بغلالة من الغموض والسرية بإعتباره من شئون إرادة الله الخفية علينا.

وبالرغم من إنقسام البشر منذ قابيل وهابيل، وهو الإنقسام الذى تضاعف على مر التاريخ، إلا أن ثمة وحدة باطنية أصلية تجمع بينهم عبر التاريخ وتجعل منهم إنسانية واحدة، وتجعل تاريخهم فى نهاية الأمر تاريخاً واحداً. ومفهوم وحدة الإنسانية وإتصالها عبر التاريخ الذى أعطاه أوغسطين صياغته الفكرية، مفهوم سيسرى فى تاريخ الفكر من بعده من خلال عدد من المفكرين تأولوه تأويلات مختلفة ووظفوه بصور متنوعة فى مذاهبهم. ولعل أبرز هؤلاء وأشهرهم أوجست كونت الذى اعتبر الإنسانية وحدة متصلة عبر التاريخ ولذا فهى ممتدة فى الماضى وفى المستقبل. ومما هو جدير بالذكر أن أوجست كونت جعل من "مدينة الله" جزءاً من المكتبة الوضعية التى تتكون من ثمانى وخمسين جزءاً(٦).

كان الحب هو علة ازدواج الإنسانية الواحدة إلى مدينتين، فيعد أن كان آدم لا يحب ولا يتطلع إلا لله، تعلقت نفسه بأمر آخر فأصبح يتنازع حبان حب الله وحب ما عدا الله. هذه المقولة التى ورثتها المسيحية عن اليهودية، والنسب عبر عنها فى العهد القديم بقصة الخطيئة وطرد آدم وحواء من الجنة، بالعت المسيحية فى العناية بها لأهميتها فى تفسير كل تاريخ البشرية ومصيرها، مما جعل أوغسطين يتوقف عندها طويلاً محلاً ومبلوراً ومحددًا. ولقد أدرك أن مفتاح التفسير هنا هو مفهوم الحب فجعله بداية تفسيره.

قلنا أن أوغسطين ذهب إلى أن دعامة الحياة الإنسانية الاجتماعية هو احتياج الإنسان لأخيه الإنسان. إلا أن أوغسطين لم يستخدم مصطلح الاحتياج الذى درج على استخدامه فلاسفة المجتمع إنما استخدم مصطلحا آخر أكثر دقة وأكثر تعبيراً عن فكره ألا وهو مصطلح الحب. أخذ أوغسطين عن أفلاطون فكرة أن الحب Eros هو القوة الديناميكية أو المحركة للنفس الإنسانية والدافع لأفعالها، وصاغها أوغسطين فيما يشبه القانون، "إن قيمتى فى حبي" (٧). جعل أوغسطين الحب إذن هو صانع كل الحياة الاجتماعية، فهو الذى يحرك الإنسان ليحصل على ما يرغب فيه. على أن الإنسان قد يرغب فى الأمور كغايات فى حد ذاتها وقد يرغب فيها كوسائل يستعين بها للحصول على غايات أبعد. وكل الأمور منتظمة فى رأى أوغسطين فى نسق أو نظام Ordo أو فى هيراركية، بحيث يكون بعضها وسائل لما هو أسمى منها أى لغايات تكون هى بدورها وفقاً لموقعها فى الهيراركية ووسائل لغايات أسمى. وعلى قمة النظام تتربع الغاية القصوى التى تسعى إليها كل الحياة المسيحية أى الغبطة أو السعادة القصوى المتمثلة فى حب الله. وهذه الغبطة هى المتعة الوحيدة الحقيقية وهى الغاية الوحيدة التى ينبغى أن يسعى إليها المسيحي. ويلخص أوغسطين هذه القاعدة المسيحية الجوهرية فى عبارة بليغة: "المتعة لا تكون إلا بالله وحده" Solo Deo Fruendum "جاعلاً كل ما عدا الله وسيلة لتحقيق هذه الغاية القصوى ألا وهى السعى إلى الله للاستمتاع بحبه. ومحرك الإنسان الوحيد فى كل هذا أو دافعه هو الحب" (٨).

وكان طبيعياً أن يجعل أوغسطين المعبر عن روح المسيحية الأمور الظاهرية المادية فى أسفل درجات الهيراركية، أو بمعنى آخر أن يجعلها فى أدنى الغايات التى هى بالضرورة وسائل لغايات أسمى. هذه الأمور أو هذه الخيرات - ومنها الذهب والفضة - هى خيرات فى حد ذاتها لأن الله هو خالقها والله لا يخلق إلا الخير. أما من حيث علاقتها بها فهى قد تكون خيراً وقد تكون شراً. هى خير طالما نحن "نستخدمها" كوسائل لتحقيق غايات روحية أسمى، وهى شر إذا سعينا إليها كغايات فى حد ذاتها وأردنا أن ننعيم بها ونسبنا أننا يجب ألا ننعيم إلا

بالله وحده، وأن كل ما عدا الله يجب أن يكون وسائل لتحقيق تلك الغاية الوحيدة التى علينا السعى إليها كغاية فى حد ذاتها ألا وهى الغبطة.

وفى الهراركية أو النظام تعلو ذواتنا والآخرين الأشياء المادية. وإذا كانت المسيحية قد حددت علاقتنا بالآخرين بأن وضعت مبدأ أننا يجب أن نحب للآخرين ما نحبه لأنفسنا، فإن أوغسطين- الذى جعل رسالته إيضاح ما جاءت به المسيحية- عنى بتحديد هؤلاء الآخرين بل وبترتيبهم فى هيراركية تبدأ بأقرب الأقارب الذين يليهم الأهل فالأصدقاء، فسائر البشر. علينا إذن أن نعرف كيف نحب أنفسنا لنعرف كيف نحب الآخرين(٩).

وقد يتبادر إلى الذهن أن أوغسطين لابد وأنه ذهب إلى أننا يجب أن نحب فى الآخرين الجانب الروحى أى النفس فحسب بما أنها الجانب الأسمى فى الإنسان. إلا أن حقيقة موقف أوغسطين مختلفة عن هذا ومتقنة وروح المسيحية، إذ تمسك أوغسطين فى هذا المقام مرة أخرى بذلك المبدأ المسيحى الجوهرى، ألا وهو أن كل ما يخلقه الله خير، وبما أن الله خلق أجسامنا فهى بالضرورة خير وليس علينا كراهيتها بل لابد من محبتها. ولا يفوته أن يستشهد بالقدّيس بولس فى قوله" فإنه لم يبغض أحد جسده قط بل يقوته ويربّيه كما الرب أيضاً للكنيسة. لأننا أعضاء جسده من لحمه ومن عظامه"(رسالة بولس الرسول إلى اهل أفسس: الاصحاح الخامس، الآيتان ٢٩-٣٠). جعل أوغسطين إذن حب الجسد مشروعا على أن يكون حبا مناسباً يأخذ مكانه فى"نظام " الحب أى على أن يكون وسيلة لغاية أبعد هى حب"الذات". وتفسيرا لذلك نقول إن الإنسان عند أوغسطين نفس وجسم، والجسم ليس هو بالطبع أفضل عنصري الإنسان إنما النفس هى التى تحظى بهذا الشرف. خلق الله الإنسان شبيهاً له، على صورته، وبما أن الله ليس جسداً فإن الإنسان لا يمكن أن يكون على صورة الله بجسده، إنما هو كذلك بنفسه. من أجل هذا ينبغى ألا نحب جسداً فى حد ذاته أى كغاية بل بإعتباره وسيلة لحبنا لنفوسنا. ويصل أوغسطين إلى هذه النتيجة المنطقية التى تتفق مع تصوّره" لنظام" الحب المتداخل الوسائل والغايات: بما أنه يجب أن نحب الخيرات الظاهرية والمادية بإعتبارها وسائل لتحقيق غايات أسمى منها فإن حبنا للجسد يجب أن يكون وسيلة

لحب أسمى هو حبنا للنفس (١٠). وتمشيًا مع هذا المنطق وخضوعًا لهذه المبادئ يذهب إلى أننا يجب ألا نحب نفوسنا لذاتها إنما أن نحبها كوسيلة لتحقيق غاية أسمى ولبلوغ حب أعظم. أى أننا يجب ألا ننعيم بنفوسنا بل أن نستخدمها. وبما أنه لا يوجد وسيط بين النفس والله فالإنسان الذى يستخدم جسده من أجل نفسه يجب أن يستخدم نفسه من أجل أن ينعم بالله (١١).

وإذا طبقنا هذه المفاهيم على حب الآخرين نقول إن الإنسان بما أنه يجب أن يحب جسده من أجل نفسه، وأن يحب نفسه من أجل الله، وبما أننا يجب أن نحب الآخرين كما نحب أنفسنا فيجب ألا نحب فى الآخرين أجسامهم إلا من أجل نفوسهم، وألا نحب هذه إلا من أجل الله. وينتهى أوغسطين بهذا إلى تصور لحياة أخلاقية واجتماعية لها قاعدة واحدة ووحيدة هى أن الإنسان الخير "يستخدم" كل الأشياء بما فيها نفسه من أجل الله، أى يحب كل الأشياء من أجل حبه لله أو وفقًا للتعبير المسيحي الشهير "يحبها فى الله". والوجه الآخر لهذه القاعدة هو أن الإنسان يحب الله فى كل الأشياء. وإذا نجح الإنسان فى تحقيق هذه القاعدة فإنه يحيا أكمل حياة خلقية ممكنة، حياة كلها محبة وحرية. أما لماذا يحيا حياة كلها حرية فلأن الإنسان الذى يحقق هذه القاعدة الأخلاقية يشارك فى الحياة الإلهية التى لا تمنح للإنسان إلا باللطف الإله وحده. إن إرادة مثل هذا الإنسان تتجه فحسب لله (أى الغاية القصوى) الذى إذا قبلها منح اللطف لصاحبها، مما يجعلها تتحرر من كل ما عداها، لأنها لاتخضع إلا لله، أما كل ما عداه فتستخدمه من أجله. والمقصود بكل ما عدا الله هو الثروات والخيرات المادية بكافة أشكالها، والجسد والنفس، والأجساد الأخرى، والنفوس الأخرى. واللطف الإلهي وحده هو الذى يحرر الإرادة أو حرية الاختيار - والاثان مترادفان عند أوغسطين - من ربطة الجسد ليربط الإنسان بغايته الأخيرة أى الغبطة؛ وبذلك تتحقق لمثل هذا الإنسان الذى يستخدم كل شئ من أجل الله الحرية الكاملة. إن مثل هذا الإنسان يحيا حياة مسيحية وينعم بحرية مسيحية. وقد يعترض على مفهوم الحرية المسيحية هذا بأن الإنسان مكبل بالشريعة التى فرضها الله عليه، وهو ما يعنى أنه ليس حرًا. ويرد أوغسطين على هذا الاعتراض مميّزًا

بين نمطين مختلفين لإتباع الشريعة. فالمرء يلتزم بها إما خوفاً من العقاب في حالة عدم إتباعها. وإما حباً في الله الذي أمر بها. وفي الحالة الأولى يتبع الإنسان الشريعة كعبد، أى يتبعها وهو يشعر بالخضوع والعبودية وأما في الحالة الثانية- تلك الحالة التى ينعم فيها الإنسان باللطف وبالتالي تملأه المحبة- فهو لا يخضع للشريعة خضوع المستعبد بل يهفو إليها حباً في الله، وهو ما يشعر معه بالحرية. في الحالة الأولى تملأ الإنسان الخشية، وفي الحالة الثانية تملأه المحبة التى تلعب دور المحرك (١٢).

والبشر عند أوغسطين وفقاً لما سبق نوعان فهم إما لا يشغلهم إلا تحقيق غاية واحدة هى الحصول على الغبطة بواسطة حبهم لله، وإما لا يشغلهم إلا حبهم لذاتهم وهو ما يعنى حبهم للدنيا ومتاعها وتفضيلهم لهذه الأمور على الله. نوعية الحب هى التى تحدد نوعية الإنسان. يقول: "إذا ما سألنا إنساناً عما إذا كان خيراً فإننا لا نسأله عما يعتقد ولا عما يعمل بل عما يحب" (١٣). تصور أوغسطين أن تاريخ البشرية هو تاريخ الجدل بين هذين الصنفين من البشر أو بين ما سماه بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض. ولقد عنى كل الباحثين الذين درسوا تصورات أوغسطين عن صيرورة التاريخ بهاتين المدينتين واعتبروا أن نظريته عنهما هى كل نظريته فى التاريخ. وحقيقة الأمر أن نظرية أوغسطين فى التاريخ نظرية ثرية للغاية وتشتمل على كل العناصر التى تجعل منها فلسفة فى التاريخ. وإن كنا نعتبر هذه النظرية فى التاريخ هى نظرية فى لاهوت التاريخ وليست فى فلسفة التاريخ فما ذلك إلا لأن صاحبها وظف لصياغتها العديد من المفاهيم اللاهوتية، ولأن العناية بالتاريخ عنده لم تكن هدفاً فى حد ذاتها بل كانت مجرد وسيلة لتدعيم تصوراته اللاهوتية هذه. وما يعيننا تأكده وهو ما سعينا لإثباته فى دراستنا هذه أن نظرية أوغسطين فى لاهوت التاريخ نظرية مكتملة الأركان، فهى تشتمل على مفهوم دقيق لمحرك التاريخ وهو الله بالطبع الذى يحرك ارادات البشر وأفعالهم من خلال الحب الذى يفطرهم عليه. كما تشتمل هذه النظرية أيضاً على مفهوم دقيق لهدف التاريخ ألا وهو إكمال مدينة الله فى آخر الزمان. وتشتمل كذلك على تصور شديد التعقيد لصيرورة التاريخ التى تتخذ شكل جدل بين قطبين متناقضين هما مدينة

الله ومدينة الأرض. ونحن إذ ندرس نظرية المدينتين فى الصفحات التالية نفعل ذلك باعتبارها نظرية ضمن عدة نظريات كون منها أوغسطين لاهوته التاريخى وليس باعتبارها النظرية الوحيدة التى فسر بها التاريخ كما ذهب جل الباحثين الذين عرضوا لها.

٣- مفهوم المدينة:

قبل أن نشرع فى عرض نظرية أوغسطين عن المدينتين يتحتم علينا أولاً تحديد مفهوم المدينة عند قديسنا. والأمر الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يعالج أبداً فى كتابه "مدينة الله" مفهوم المدينة معالجة مجردة وعامة كما فعل الفلاسفة السابقون عليه، إنما عالجها من خلال استدلالات ملتوية إذا كان ممزقاً بين عقله وإيمانه. ففى أحيان كثيرة كان إيمانه يتغلب على عقله فيحكم على التصورات الفلسفية للمفهوم بمعايير العقيدة مما يتيح لنا القول إن معالجته لهذا المفهوم لم تكن معالجة الفيلسوف الغير مكثرت بالمسيحية (وهو أمر مستحيل فى حالة أوغسطين)، ولا كانت معالجة المسيحي الغير حافل بالفلسفة، إنما كانت معالجة مسيحي يقيم الفلسفة ويعدل مفاهيمها أحياناً فى ضوء العقيدة (١٤).

وبداية نقول أن المدينة عنده لم تكن مدينة ملموسة أى مجموعة من العمائر والحوائط والطرق والكبارى والأسوار إنما كانت مدينة انسانية أى مجتمعاً إنسانياً. يقول عنها " المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية" (١٥)، وأصبح لزاماً عليه تحديد معنى "الرابطه الاجتماعيه" حتى يتضح مفهوم المدينة. ووجد عند شيشرون الذى كان يكن له اعجاباً شديداً تحديداً للرابطه الاجتماعيه بأنها العدالة وبالتالي يصبح التعريف المقترح للمدينة أنها التجمع البشرى الذى يقوم على أساس العدالة . إلا أن أوغسطين وجد هذا التعريف عائناً فضفاضاً فبدأ له أن تحديد نوعية العدالة قد يزيد التعريف نفسه تحديداً ووضوحاً، وانتهى إلى أن العدالة التى تقوم عليها المدينة لأبد وأن تكون عدالة حقة. إلا أنه ماكد يبلغ هذا الحد حتى أدرك أن مثل هذا التعريف للمدينة لن ينطبق إلا على المدينة الوحيدة القائمة على العدالة الحقة ألا وهى مدينة الله، بينما هو يريد تفسير تاريخ البشرية كله بمدينتين. كان لابد إذن من العزوف عن تعريف شيشرون تماماً والبحث عن تعريف جديد مبتكر. وتوصل

إلى التعريف التالي: أن المدينة هي شعب (بما أنها جماعة إنسانية) والشعب هو جماعة من الكائنات العاقلة التي يجمع بينها حب نفس الشيء" (١٦). حدد إذن أوغسطين الرابطة الاجتماعية التي سبق لنا الحديث عنها بأنها الحب. وكان مثل هذا التعريف الصوفى الروحى للمدينة يتيح القول بأن ثمة شعوبًا ومجتمعات أو مدناً بقدر ما هناك من أنواع للحب. ومن بين كل المدن عنى أوغسطين بمدينتين هما مدينة الله ومدينة الأرض (١٧).

٤- المدينتان:

لو أعطينا أسم المدينة لكل من يجمع بينهم حب شئ واحد، لكان لدينا من المدن بقدر ما هناك من أنواع الحب الجماعى. وبما أن الإنسانية تنقسم وفقاً لنوعية الحب إلى قسمين كما سبق أن بيننا، فإنه فى أماكننا القول إن هناك مدينتين تنقسم إليهما الإنسانية كلها. يقول "وبالرغم من هذا التنوع الهائل فى الأمم المتعددة على الأرض ولكل منها عاداته وتقاليده ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية، فإنه يمكن القول مع الكتاب المقدس أنه لا يوجد إلا فريقان من البشر أو مدينتان؛ واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للجسد، والأخرى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للروح" (١٨).

وفى معالجات طويلة وعديدة يجتهد أوغسطين بشتى التشبيهات والأمثلة فى إبراز الفارق بين المدينتين، أما أبناء مدينة الأرض فإن أهم خاصية مميزة لهم أنهم يسعون لغاية واحدة هي "السعادة الدنيوية على الأرض" (١٩). وهذه الغاية هي العامل المشترك الذى يجمع بينهم فى مجتمع واحد بالرغم من تنوع الأشياء التى يرغبون فيها وإختلافها. وشبق أبناء مدينة الأرض بالأشياء المادية لا يهدأ وليس له حد، فما أن يلبون شهوة من شهواتهم حتى تبرز لهم شهوة أخرى عليهم إرضاؤها (٢٠). ويطلق أوغسطين على أبناء مدينة الأرض اسماً معبراً تماماً عن حقيقتهم فهم الـ amaricantes أى المياه المرة. وتفسيراً لذلك نقول أن أوغسطين كان يفسر الآية ٩ من الإصحاح الأول من سفر التكوين وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء فى مكان واحد ولتظهر اليابسة "بأن المياه فيها" ترمز للحياة الدنيا بكل مرارتها

(٢١). وأبناء مدينة الأرض هؤلاء يحيون حياة الإنسان القديم Vetus homo أى حياة ما قبل الشريعة اليهودية، أى ما قبل التمييز بين الخير والشر، أى حياة الإنسان الأرضى. وفى لفظة بارعة يفرق أوغسطين بين أبناء مدينة السماء الحقيقيين وبين المؤمنين بالله الذين لا يجعلون الله هو غايتهم الوحيدة بل يجعلونه وسيلة لغاية أعظم بالنسبة لهم، ألا وهى السعادة الدنيوية. وهؤلاء يعتبرهم أوغسطين من أبناء مدينة الأرض فى حقيقة الأمر، فمعيار التفرقة بين البشر هو نوعية الحب المتحكم فيهم كما سبق أن بينت. يقول "هذه هى خاصية المدينة الأرضية: عبادة الله أو الآلهة للتمكن بفضل عونها فى النصر (فى الحرب) أو فى السلم من التحكم فى الأرض لا بالمحبة التى تخلص، بل بالشهوة التى تسيطر. إن الخيرين يستخدمون الدنيا ليتمكنوا من التمتع بالله، أما السيئون فيريدون استخدام الله ليتمكنوا من الإستمتاع بالدنيا، وأقصد بهؤلاء السيئين الذين يؤمنون بوجوده وبفاعلية عنايته فى الأمور الإنسانية. وذلك لأن هناك من هم أشد سوءاً وهم الذين لا يؤمنون بوجوده ولا بعنايته" (٢٢). ونفس المعنى يؤكد فى اعترافاته مستخدماً تشبيه أبناء مدينة الأرض بالمياه المرة أو مياه المرارة (فى مقابل تشبيه أبناء مدينة الله بالأرض العطشى لله). يقول: "من الذى جمع فى كتلة وحيدة مياه المرارة amaricantes؟ فكلها لها نفس الغاية: السعادة الزمانية، الأرضية التى من أجلها يفعلون أى شئ مهما تنوعت إلى ما لا نهاية الدوافع التى تحركهم" (٢٣). ومدينة الأرض هذه Civitas terrena ليست مغتربة على هذه الأرض فى هذا العالم فهو مجالها الذى تجد فيه راحتها وسعادتها (٢٤).

أما مدينة الله Civitas Dei فهى تضم بين جنباتها كل الذين يربط بينهم حب الله، أى كل الذين يعيشون عيشة الإنسان الجديد Novus Homo الملتزم بشريعة الله. يقول "قسمنا الجنس البشرى إلى طائفتين : أولئك الذين يحيون حياة الإنسان، وهؤلاء الذين يحيون حياة الله وأطلقنا على الفريقين إسمًا رمزيًا هو المدينتان ونعنى بهما مجتمعين بشريين، أحدهما قدر له أن يعيش للأبد مع الله، والآخر قدر له أن يتحمل عذاباً أبدياً مع الشيطان" (٢٥). وهو يكرر الحديث عن هذه القسمة فى العديد من المواضع فى مؤلفاته (٢٦). والمدينة عنده كما هو

وضاح من نصوصه العديدة" ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية" (٢٧) هي رابطة الحب، وهو ما يعنى أن الشعب والمدينة أمر واحد فى حقيقة الأمر عنده. والمدينة إذن هي مجتمع روحى (صوفى) Societas Mystica لا مدينة واقعية ملموسة، ولا نجد عند أوغسطين نصاً وحيداً يمكن أن يوحى بأن المدينتين عنده مدينتان ملموستان، فلم يحدث أبداً أن أشار إلى عناصرهما المعمارية من قبيل الحوائط والأسوار والساحات والأبواب.. إلخ. وهو عندما يشير إلى بابل وروما وأورشليم فهو يفعل ذلك باعتبارها رموزاً. فبابل وروما ترمزان عنده لمدينة الأرض، أما أورشليم فتترمز لمدينة الله (٢٨). ولذا فمن حقناً القول أن بعض الباحثين عندما تصور أن المدينة عند أوغسطين هي "دولة تقوم فى مدينة وما يجاورها من ريف أو ما يتبعها" (٢٩) غاب عنه حقيقة مفهوم أوغسطين للمدينة. وأغلب الظن أن سبب هذا الخطأ هو الرجوع للمعنى القاموسى للمصطلح. لقد قالها أوغسطين صراحة: "حبان صنعا هاتين المدينتين".

"Fecerunt itaque civitates duas amores duo" (٣٠).

ولقد رمز أوغسطين لمدينة الله بأورشليم والتي تعنى لغوياً "رؤية السلام" أو "المدينة الخالدة" أو "شعب المؤمنين"، ولمدينة الأرض ببابل والتي تعنى لغوياً "البليّة" والتشتت أو الخلط أو "شعب الغير مؤمنين" وفعل ذلك عن عمد لإيضاح مفهومه عن المدينتين. يقول "لقد حلمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى، هاهنا، جسماً وقلباً، وباقيتين على هذا الحال على مر الأجيال،: إحداهما تعنى السلام الآن، وتدعى أورشليم، والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل. بابل تعنى البليّة، وأورشليم تعنى رؤية السلام. هاتان المدينتان هما وليدتا حبين إثنين: أورشليم وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم" (٣١).

وإن كانت المدينة الأرضية لا تطابق الدولة فإن العلاقة بينها وبين أى دولة أوثق من العلاقة بين مدينة الله والدولة. ولعل مما يوقع قارئ أوغسطين فى حيرة أن العديد من نصوصه تحدث عن دول وممالك هذا العالم باعتبارها تنتمى لمدينة الأرض، وتطلق على الدولة اسم المدينة فى كثير من الأحيان كأن نقول عنها "هي مدينة هذا العالم" Civitatem

Mundi Huius وأعظم دولتين عنده هما أشور تليها روما، الأولى في الشرق والثانية في الغرب. وهو يتحدث عنهما في "مدينة الله" (الكتاب الثامن عشر، الفصل الثاني) باعتبارهما جزءاً من مدينة الله قاصداً بهذا روح سياستهما وتوجهاتهما العامة، مما يجعلهما تنتميان لمدينة الأرض من حيث هما كيانات سياسية، دون أن يعنى هذا أنهما كبشر تنتميان لهذه المدينة بل حرص أوغسطين على الإشارة إلى أنه قد يكون من بين قادتتهما أنفسهم من ينتمى لمدينة الله (٣٢). ولذا فلا بد من الرجوع لروح مذهب أوغسطين وعدم التسرع فى فهم مثل هذا النص "أليست الممالك - إذا استبعدنا عنصر العدالة - إلا تجمعات هائلة من القراصنة؟ وأليست جماعات القراصنة إلا ممالك صغيرة؟" (٣٢).

وكان منطقياً أن ينسب أوغسطين مدينة الأرض للشيطان حتى يبرز المقابلة بينها وبين مدينة الله، وإن فعل ذلك فى مرات معدودة حصرنا منها خمس، أربع منها فى مدينة الله، أهمها ما قال فيها "ولهذا، فإن الشيطان أمير المدينة الفاسدة، بالرغم من استخدامه لشركائه ضد مدينة الله المرتحلة فى العالم، ليس لديه المقدرة على إيدائها" (٣٤). أما المرة الخامسة فى كتابه "الموجز" عندما قال "ولكن بعد البعث عندما ينتهى الحساب الختامى، ستحدد الحدود بين المدينتين وإحداهما تنتمى للمسيح una scilicet christi والأخرى للشيطان altera diaboli" (٣٥). وبالرغم من أن نصوص أوغسطين خير دليل على أن قدسنا اعتبر الشيطان أمير لمدينة الأرض فإن بعض الباحثين ينكرون ذلك بدعوى أن الشيطان لا يمكنه أن يكون إلا عدواً للإنسان فحسب أما الزعم أنه عدو لله فنوع من التناول وتجاوز الحدود إذ يجعل ذلك منه ندا لله. ولأن الشيطان ليس ندا لله فليس فى إمكانه أن يرأس مدينة هى مدينة الأرض المقابلة لمدينة الخير التى يرأسها الله (٣٦).

ولا يمكن اعتبار مدينة الأرض هى مدينة الشر لأن الشر عند أوغسطين نقص فى الوجود وليس مبدءاً إيجابياً وبالتالي لا يصلح أساساً لمدينة تنسب له (٣٧). لقد اختار أوغسطين تعبير "مدينة الأرض" للدلالة على المدينة المقابلة لمدينة الله بعناية شديدة، ولم يستخدم أى تعبير آخر للدلالة عليها إلا نادراً. ولذا لا نملك إلا احترام هذا الاختيار، وأى

محاولة لتأويل النصوص بشكل مخالف من شأنها أن تتال من رؤية أوغسطين لتلك المدينة. وما كان يعنى أوغسطين حقيقه هو مدينة الله أما مدينة الأرض فلم يعن بها إلا لأن المقابل بينها وبين مدينة الله من شأنها أن تبرز حقيقة هذه بشكل أدق يقول "كان لابد من الإشارة إليها (لمدينة الأرض) بالقدر الذى تلقى المقارنة بينها وبين مدينة الله مزيداً من الضوء على هذه" (٣٨).

ولقد حاول أوغسطين تتبع مسيرة مدينة الله تاريخياً منذ أول أبنائها على الأرض، ونعى به هابيل، ونجح فى ذلك حتى نوح والطوفان، ثم حال ، صمت الكتاب المقدس دون تتبع هذه المسيرة. توقف أوغسطين وتساءل "هل وجدت ثمة آثار متصلة للمدينة المقدسة بعد الطوفان أم وجدت فترات تجديد فاصلة خلت من أى عابد لله الواحد الحق؟ ليس من السهل اكتشاف ذلك فى نصوص الكتاب" (٢٩). واضح تماماً أن مرجع أوغسطين التاريخي فيما يتعلق بمدينة الله هو الكتاب المقدس وحده. ليس هذا فحسب بل إنه عد هذا الكتاب هو النص الوحيد الذى يقدم لنا من خلال مايقدمه من تاريخ، صورة لما ستكون عليه الإنسانية فى المستقبل والغاية التى تسير إليها. إن التاريخ عند أوغسطين ليس مجموعة من الوقائع والأحداث ساهمت فى صنعها شخصيات، إنما التاريخ فى حقيقته تجلى لخطه إلهية تتحقق حتماً، وتكون تجلياتها فى الماضى، إشارة لما سيحدث فى المستقبل حتى آخر الزمان. إن التاريخ ليس تاريخاً عند أوغسطين إذا كنا نعنى بالتاريخ ما يصنعه البشر فى الماضى وفق ارادتهم. يقول "إننا نغوص فى أسرار الكتابات المقدسة تلك كيفما نستطيع وننجح فى معرفة البعض أكثر مما ننجح بالنسبة للبعض الآخر، إلا أننا نؤمن يقيناً أن هذه الوقائع لم تتحقق ولم نذكر إلا لأنها صورة أحداث المستقبل التى لا ترتبط إلا بالمسيح وبكنيسته، أى بمدينة الله. إن التنبؤ بهذه المدينة وجد منذ بداية الجنس البشرى، وهو تنبؤ نراه يتحقق بكل جوانبه" (٤٠). التنبؤ بمصير التاريخ إذن لا يكون بالرجوع لمسيرته وبالاتماد عليها لإستقراء المستقبل، إنما يكون بالرجوع لما قبل التاريخ نفسه أى لخلق الله للإنسانية وهو ما يعنى أنه لا يكون إلا بالرجوع للكتاب المقدس، ولما جاء فيه من تصورات عقائدية.

ومدينة الله هي جسم المسيح الذي ينمو مع الأيام حتى يكتمل نموه في الوقت المحدد له سلفاً. فكل جيل، وكل عصر، وكل حضارة، تساهم في النمو من خلال المسيحيين الحقيقيين أبناء مدينة الله الذين ينتمون للقطيع، واكتمال مدينة الله هو نهاية التاريخ. تلك الفكرة المسيحية الأصيلة أحسن أوغسطين صياغتها بإحكام شديد، ولقد استخدم أوغسطين تشبيه الإنسان الواحد، أو جسم المسيح الذي ينتشر في كل الأرض والذي ينمو على مر العصور، ليعبر عن مفهوم وحدة مدينة الله. وتلك الوحدة كما سبق أن قلنا دعامتها الحب المشترك الذي يشارك فيه كل أبناء مدينة الله ذلك الحب الذي حدده المسيح "وسأله واحد... يا معلم أية وصية هي العظمى في الناموس. فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثاني مثلما تحب قريبك لنفسك" متى : الاصحاح ٢٢، الآيات من ٣٥ إلى ٣٩) ولقد صاغ أوغسطين هذه الفكرة بما يخدم مفهومه عن مدينة الله. إن أبناء مدينة السماء هم أخوة في سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية والخاصة بل تسوده تلك الفضيلة التي تجعل الجماعة قلباً واحداً والتي تحقق الوحدة الكامل ألا وهي طاعة التقوى" (٤١).

ولقد شاع بين الباحثين أن مدينة السماء تتكون في رأى أوغسطين من الذين أنعم الله عليهم بنعمة الخلاص فأخرجهم من كتلة البشرية الأتمة إلا أن حقيقة الأمر غير ذلك، فمدينة السماء تتكون عنده فضلاً عن هؤلاء من الملائكة الذين لم يبتعدوا أبداً عن الله. وإذا كنا نستخدم في معالجتنا تعبير مدينة الله للدلالة على البشر من أبنائها دون الملائكة فذلك لأنهم هم الذين يعنوننا في معالجتنا لللاهوت التاريخي، ويطلق أوغسطين أحياناً على أبناء مدينة السماء الذين يريدون الحياة الروحية" (٤٢) اسم أبناء الله. يقول عنهم "إن أبناء الله Filii Dei يصارعون الموت طوال حياتهم الفانية" (٤٣). وهؤلاء ما أصبحوا كذلك إلا بفضل اللطف الإلهي الذي يستحيل علينا إدراك حكمته، كما يستحيل عليهم طوال حياتهم على هذه الأرض معرفة ما إذا كانوا من أبناء مدينة الله أم لا. وهم لا يستطيعون كذلك التعرف على أمثالهم لأن التفرقة بين أبناء مدينة الله وأبناء مدينة الأرض أمر مستحيل بالنسبة للبشر.

يقول "إن التفرقة ليست ممكنة إلا لرؤيتك النفاذة يا إلهي.. فإنك تعرفهم (أبناء مدينة الله)، ولقد صنفتهم، وحددتهم في خططك الغامضة قبل أن تخلق السماء" (٤٤). والتمييز بين المدينتين لا يتحقق إلا في نهاية الزمان؛ فطوال الحياة الدنيا قد يكون بعض من ينتمون لمدينة بابل ظاهريًا لكونهم من أهل السلطة المرتبطة في الأذهان بالأمور الدنيوية، قد يكونون في حقيقة الأمر من أبناء مدينة الله، أي من أبناء أورشليم. وعلى العكس من ذلك قد يكون بعض من ينتمون لمدينة الله ظاهريًا لأنهم من رجال الكنيسة، قد يكونون في حقيقة أمرهم من أبناء مدينة الأرض. إلا أنه بالرغم من استحالة التمييز بين المدينتين في هذه الدنيا من قبل البشر، فإن ثمة خطأ فاصلاً حادًا بينهما في حقيقة الأمر بحيث لا يمكن لأحد أن يكون في آن واحد عضواً في كلتي المدينتين (٤٥).

وأبناء مدينة السماء لا فضل لهم في كونهم كذلك، فالله هو الذي - لأسباب نجهلها - أنعم عليهم بلطفه دون سواهم، أي دون من تركهم منغمسين في الخطيئة. يقول "إن أم أبناء مدينة السماوات هي اللطف الذي خلص الطبيعة (الإنسانية) من الخطيئة" (٤٦).

وكما ميز بين المدينة السماوية الأبدية المستمرة حتى الآن وبين جانبها المتجلى في أبناء لها يعيشون في الحياة الدنيا في كل لحظات التاريخ مما يجعل دنيانا لا تخلو أبداً عبر التاريخ من أبناء للمدينة السماوية، ميز كذلك بين الكنيسة التي هي قوام هذه المدينة وجسم المسيح، وبين الكنيسة المرئية التي تتحقق في التاريخ، مع ملاحظة أنه لا يمكن الجزم بأن كل أبناء هذه الكنيسة المرئية أبناء لمدينة الله إذ أن بعضهم كما سبق أن بيننا، قد يكون في حقيقته من أبناء مدينة الأرض. أو غسطين لم يطابق إذن أبداً بين الكنيسة المرئية ومدينة الله، بل ميز بينهما بوضوح. فالكنيسة على الأرض عنده هي المملكة المناضلة التي يختلط فيها الخيرون بالسيئين، أما كنيسة السماء أو مدينة السماء فهي لا تحتوى إلا على الخيرين (٤٧).

٥- جدل المدينتين:

ذهب أوغسطين كما سبق أن بيننا إلى أن البشرية انقسمت منذ آدم بالقوة وبدءاً من قابيل وشيث بالفعل إلى نوعين من البشر: نوع يحب الله ويضحى من أجله بكل شيء، وهو يكون مدينة الله، ونوع يحب الذات والدنيا ومتاعها، ويضحى من أجلها بكل شيء حتى بالله، وهو يكون مدينة الأرض. ولقد جعل أوغسطين شيئاً رمزاً لمدينة الله بدلاً من هابيل مع أنه الأحق بهذا الشرف، وذلك حتى يضفى معقولة على تأويل التاريخ. فكيف يمكن الإدعاء أن هابيل كان هو رأس مدينة الله، وهو الذى قتل قبل أن ينجب أى لم تكن له ذرية؟ وكان الحل هو جعل شيئاً الذى أنجبه آدم بعد مقتل هابيل هو رمز هذه المدينة إذ كانت له ذرية. يقول "إن سلسلتى الأجيال التى تبدأ الأولى من شيث والأخرى من قابيل تمثلاً بنظاميهما المنفصلين المدينتين المعنيتين هنا: المدينة السماوية الغربية على هذه الأرض، والمدن الأرضية التى لا رغبة لها ولا تذوق إلا لمباهج الحياة" (٤٨).

والمدينتان مترامنتان فى هذه الحياة الدنيا تعيشان زمناً واحداً. هو ما يسميه بالعصر الردى *malus saeculum* قاصداً به بالطبع عصر ما بعد الخطيئة. يقول "إن كل المساحة الزمانية التى يطلق عليها اسم العصر المليئة بوفيات الموتى وميلاد الذين يلونهم تكون مسار هاتين المدينتين" (٤٩) وهما مختلطتان بشدة كما سبق أن قلنا عند حديثنا عن استحالة التمييز بينهما فى هذه الحياة الدنيا. يقول فى نهاية "مدينة الله" "لننه أخيراً هذا الكتاب ولنوقف هنا مقالنا والبيان الكافى فى رأينا للمسار الزمانى للمدينتين، المدينة السماوية والمدينة الأرضية المختلطتين من منبعهما إلى نهايتهما" (٥٠).

وكما أجمع الباحثون على تقسيم أوغسطين للبشرية إلى نوعين مختلفين منذ بداية تاريخها على الأرض أجمعوا كذلك بشأن نوعية العلاقة التى تربط بينهما إذ رأوا أنها علاقة صراع. ولقد تبين لنا أن كثيراً من نصوص أوغسطين فضلاً عن روح مذهبه بصطدمان بهذا الإجماع ويختلفان فى الحقيقة عنه. وكعادتنا نرى ضرورة تأصيل تصور العلاقة بين المدينتين، فمن شأن ذلك إيضاح حقيقته عند أوغسطين أول منظرى التاريخ فى المسيحية.

إن تصور المدينتين المختلطتين الواحدة بالأخرى بشدة تصور مسيحي أصيل تحدث عنه المسيح طويلاً وتكررت الإشارة إليه في الأناجيل مع إستخدامات التشبيهات لتوضيح مدى الاختلاط بينهما. ولعل تشبيه اختلاط المدينتين باختلاط الزوان بالقمح هو أكثر التشبيهات شيوعاً في الأناجيل على سبيل المثال في إنجيل متى في الاصحاح ١٣: الآيات من ٢٤ إلى ٣٠، والآيات من ٣٦ إلى ٤٣). ومن التشبيهات الشائعة أيضاً تشبيه اختلاط المدينتين باختلاط السمك الجيد بالسمك الرديء في شباك الصيد (إنجيل متى الاصحاح ١٣: الآية ٤٧ إلى ٥٠، وإنجيل يوحنا في الاصحاح الحادى والعشرين: الآيات من ١١ إلى ١٤). ولقد أكثر أوغسطين من الرجوع إلى هذه التشبيهات في أعماله وفي مواظمة المناهضة للدوناطيين ولأنصار بيلاجيوس. ويرجع الفضل للقديس بولس في صياغة وبلورة مفهوم اختلاط المدينتين هذا، بعد أن أدخل عليه تحويراً جوهرياً تمثل في إبراز مدينة السماء وتهميش مدينة الأرض. ولقد فعل بولس هذا بهدف إعلاء شأن الوحدة التي تربط بين المؤمنين المسيحيين في رابطة أقوى من كل روابط الأرض وعلى رأسها الروابط القومية. يقول في رسالته إلى أهل غلاطية الاصحاح ٣، الآيات ٢٦ إلى ٢٨) "لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع... ليس يهودى ولا يونانى ليس عبد ولا حر ليس ذكر ولا أنثى لأنكم جميعاً واحد فى المسيح يسوع". كان بولس يهدف إلى استبدال الرابطة العائلية بالرابطة الوطنية أو القومية. لقد استلهم بولس التصور الرواقى للمدينة ذلك التصور الذى لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الاجتماعية والجنسية (٥٢). وجاء أوغسطين ليكمل بلورة هذا المفهوم المسيحي الأصل، البوليسى التطوير فعنى عناية بالغة بتحديد العلاقة بين المدينتين عبر التاريخ. وللوقوف على حقيقة تصور أوغسطين لهذه العلاقة لابد من التدقيق فى المصطلحات التى استخدمها صاحب مدنية الله لتصويرها، خاصة وأن أوغسطين كان ذا عناية بالغة بالمصطلح، وبالتحليل اللغوى، وبالتفسير المعتمد على التأويل. ولقد عبر عن طبيعة هذه العلاقة فى العديد من نصوصه، نختار أهمها وأوضحها. يقول "هاتان المدينتان مدينة الأرض ومدينة السماوات المتداخلتان كما قلت والمختلطتان فى الزمان الحالى" (٥٣). ويقول المدينتان

متداخلتان ومختلطتان بشدة في هذا الزمان حتى تفرقة الحساب الأخير" وهذا النص أشهر النصوص على الإطلاق التي يعتمد عليها الباحثون في تفسيرهم لتصور أوغسطين للعلاقة بين المدينتين ولذا نرى ذكره بلغته الأصلية: "Perplexae quippe sunt istae duae iudicio "civitates in hoc seculo, in vicemque permixtae donec ultimo dirimantur" (٥٤)

ويقول "لقد علمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى، ها هنا، جسمًا وقلبًا، وباقيتين على هذا الحال على مر الأجيال: إحداهما تبغى السلام الأبدى وتدعى أورشليم والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل. بابل تعنى البلبلة وأورشليم تعنى رؤية العالم. هاتان المدينتان هما وليدتا حبين اثنين: أورشليم، وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم" (٥٥). وإلى نفس المعنى يذهب في تفسيره لسفر التكوين وفي تفسيره للمزمور الحادى والستين والمزمور الرابع والستين (٥٦) ونلاحظ أنه يستخدم دائمًا مصطلحى التداخل Perplexio والخلط Permextio الذى يستبدل به أحيانًا مصطلح الـ Commixtio أى الامتزاج. ويجب ألا يفوتنا أن من بين معانى كلمة Perplexio معنى الازدواج الذى يسبب الحيرة. فلا بد أن أوغسطين أستاذ البلاغة كان يبغى - باستخدامه لهذا المصطلح بالذات، الإشارة إلى شدة الاختلاط والتداخل بين المدينتين مما يوقع المتأمل لهما فى حيرة لاستحالة التمييز بينهما، من قبل البشر. ولم يحدث أن أشار أوغسطين فى نص واحد إلى مفهوم الصراع بين المدينتين بالرغم من أنه لم يمل الحديث عن العلاقة التى تربط بينهما، ولذا نعجب من اتفاق الباحثين على تصوير العلاقة بين المدينتين على أنها علاقة صراع. وقائمة هؤلاء الباحثين طويلة ويتصدرها أكثر المتفهمين لفكر أوغسطين ونعنى بهما جيلسون ومارو. لقد حدد الله منذ بدء الخليقة - فيما يرى أوغسطين - أبناء مدينة الله وأبناء مدينة الأرض ولا مجال لتغيير هذه الخطة الإلهية (٥٧) الصارمة، وبالتالي لا مجال للصراع بين أبناء المدينتين. يقول عن هذه الخطة الإلهية: "إن خطة الله هى تنظيم المدينتين والتمييز بينهما منذ البداية وجعل لكل منهما أجيالها الخاصة" (٥٨) إذن حتى لو بدا أن ثمة صراعًا بين المدينتين فهو صراع ظاهرى لا فاعلية له ولن يقدم أو يؤخر، فالله قد حدد كل شئ سلفًا.

وعند أوغسطين أن الطبيعة الخلقية والنفسية لأبناء مدينة الله تحول دون دخولهم فى صراع مع أبناء مدينة الأرض يقول: "إن الخلاف الذى حدث بين قابيل وهابيل لهو دليل على العداوات التى تفرق بين المدينتين ، مدينة الله ومدينة البشر... إن الطيبين إذا كانوا كاملين لا يمكنهم أن يصارعوا، أما إذا كانوا لم يحققوا الكمال بعد إنما هم فى سبيلهم إليه فيجوز أن يصارعوا بعضهم بعضًا بسبب هذا الجانب من أنفسهم الذى يدفعهم إلى مصارعة أنفسهم" (٥٩) ويوضح معنى هذا الجانب الذى يدفع بالطيبين الذين لم تكتمل بعد هويتهم كأبناء لمدينة الله للصراع دفعًا يقول بولس الرسول "الجسد يشتهى ضد الروح والروح ضد الجسد" (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية الإصحاح الخامس الآية ٧١). إذن الجانب الدينى المحب للذات قد يكون موجودًا عند البعض فى مرحلة ما قبل تحولهم إلى أبناء لمدينة الله ، وهذا الجانب هو الذى يدفعهم إلى الاشتباك فى صراع مع الآخرين، ولكن ما أن يزول هذا الجانب منهم - وزواله شرط ضرورى ليصبحوا من أبناء مدينة الله - حتى يستحيل عليهم الاشتباك فى أى صراع مع الآخرين. إن الميل للصراع يتعارض مع طبيعة أبناء مدينة الله. يقول عنه أنه "مرض... وهو ليس من الطبيعة فى شئ إنما هو رذيلة. ولذا يقال للذين يسيرون فى طريق الكمال الذين يعيشون بالإيمان.. (احملوا بعضكم أثقال بعض وهكذا تنموا ناموس المسيح) (الإصحاح السادس الآية ٢ من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية). ومن هنا الوصايا العديدة والملحة بالتسامح مع الإهانات وذلك لضرورة المحافظة على السلام الذى بدونه لن يستطيع أحد رؤية الله" (٦٠).

ولا يكتفى أوغسطين بنفى قيام صراع بين المدينتين، بل يدعو إلى ضرورة تسامح مدينة الله مع مدينة الأرض إذ قد يكون من بين أبنائها اليوم من سيصبح غداً من أبناء مدينة الله . فالتحول من الإلتزام لمدينة للإلتزام لمدينة أخرى أمر يتحقق دوماً ولا يعرفه إلا الله. يقول: لماذا على مدينة الله أن تتسامح مع أبناء مدينة الأرض؟ لأن من بين هؤلاء من سيكون من أعضائها (أعضاء مدينة الله) فى المستقبل (٦١). ومن جهة فالسلام الذى تنعم به مدينة الأرض وخير تجسيد لها الدولة من شأنه إفادة مدينة الله. يقول: إن هذا الشعب (شعب

مدينة الأرض) يحب مع هذا نوعاً من السلام الخاص به... لنستفد... من هذا السلام الذى فيه مصلحتنا(نحن أبناء مدينة الله) أيضاً لان طوال إختلاط المدينتين نستفيد نحن من سلام بابل"(٦٢).

المدينتان مختلطتان ومتضادتان إذن، ولكنهما ليستا متصارعتين عند أوغسطين لأن الصراع يتطلب اشتراك طرفين فيه بينما مدينة السماء بحكم تعريفها لا تسعى إلا للسلام، ولا يمكن أن تشارك فى أى صراع، وحتى وإن حاربتها مدينة الأرض فعليها أن تستسلم للأذى بروح التسامح. كانت المسيحية تدعو للتسامح وللاستسلام حتى لا تثير القوى المعادية ضدها واستمرت دعوتها هذه حتى بعد أن تبدل الحال وأصبحت قوية ومسيطره لكونها الدين الرسمى للدولة كما كان شأنها فى زمن أوغسطين، فكيف يمكن لصاحب "مدينة الله " أن يتجاهل هذا المبدأ المسيحى الجوهرى مبدأ التسامح- ليؤكد أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة صراع"؟.

العلاقة التى تربط بين المدينتين هى فى رأينا علاقة جدل فكل منهما تؤثر فى الآخر وتتأثر بها وصحيح أن مدينة الأرض قد تنصدى لمدينة الله وتحاربها ولكن هذه الأخيرة لا تجاريتها أبداً بل تكتفى بانتظار تحقق إرادة الله واكتمال خطته فى نهاية الزمان .

وفى ضوء كل ما توصلنا إليه يمكننا القول إن المدينتين تكونان ازدواجية وليس ثنائية، فهما بالرغم من اختلافهما وتناقضهما مرتبطتان بشدة، وتؤثر كل منهما فى الأخرى، ويتحققان فى زمان واحد وإن كان لكل منهما تاريخها كما سبق أن بينا فى الفصل الثالث. إذن إستخدم أوغسطين مرة أخرى مفهومه السحرى، مفهوم الازدواجية، لتحديد العلاقة الدقيقة بين المدينتين. إلا أن هذه العلاقة لن تتضح لنا تماماً إلا إذا وقفنا على مجموعة من العلاقات عنى أوغسطين بتحديد ما بدقة ونعنى بها علاقة مدينة الله بالكنيسة، وعلاقتها بالسلطة السياسية، وعلاقة الكنيسة المرئية بالدولة، وعلاقة مدينة الأرض بالدولة. وغنى عن القول أن هذه العلاقات كلها بإستثناء العلاقة الأولى مما يقع فى مجال اللاهوت السياسى الذى وظفه أوغسطين أفضل توظيف لبناء لاهوته التاريخى.

٦- كنيسة السماء والكنيسة المرئية:

فرق أوغسطين - الذى كان يعشق التمييز والتفرقة- شأنه شأن كل أفلاطونى يأخذ
بثنائية الجوهر الحقيقى وظله المحسوس المرئى- فرق بين الكنيسة المرئية أو المناضلة أو
المرتحلة، وبين كنيسة السماء التى هى مدينة الله. إن مدينة الله أو كنيسة السماء لا تضم إلا
الصفوة الذين أنعم الله عليهم بالخلاص بفضل لطفه، صفوة الجنس البشرى كله منذ بدايته أى
منذ خلقه حتى اليوم الآخر، أما الكنيسة المرئية فهى المؤسسة المنوط بها الدفاع عن
المسيحية والدعوة إليها على هذه الأرض، أو بمعنى آخر هى المجتمع الإنسانى الوحيد الذى
يعمل فى الأرض عبر التاريخ على اكتمال بناء مدينة الله. يقول: "الكنيسة... ليست فحسب
تلك الأجزاء التى ترحل على الأرض Quae Peregrinatur in terris والتى تسبح منذ
طلوع الشمس حتى غروبها باسم الله... بل هى أيضًا كنيسة السماء التى ارتبطت دائماً بالله
منذ يوم الخلق والتى لم تعان أبداً من مأساة السقوط. إن هذه الكنيسة الهائلة التى تتكون من
الملائكة القديسين تساند كما ينبغى الجانب المرحل منها Suae Parti Peregrinati (٦٣).
ويرجع حرص أوغسطين على هذه التفرقة بين الحقيقى والزائف فيما يتعلق بالكنيسة إلى
الظروف التاريخية التى عاصرها هو . ففى عصره تدفق الناس على الكنيسة وذلك على أثر
زوال عصر اضطهاد المسيحية واعتناق الامبراطورية الرومانية للمسيحية مما جعلها صاحبة
سلطة سياسية الأمر الذى دفع بالكثيرين لإعتناقها، لا حباً فى الله، إنما تحقيقاً لمصلحة
دنيوية (٦٤).

وطوال حياتنا على الأرض لا نستطيع أن نميز بين أبناء كنيسة السماء الحقيقين وبين
غيرهم الذين لا ينتمون حقيقة لها وإن كانوا ينتمون ظاهرياً للكنيسة المرئية. فبعض أعضاء
الكنيسة المرئية لن يكونوا أبداً أبناءً لمدينة الله، وبعض من هم الآن أعداء هذه المدينة أو
لكنيسة السماوية قد يصبحون قبل أن تنقضى حياتهم من أبنائها. ومن الغرور الاعتقاد أنه
يمكن الحكم على ما فى النفوس وفصل الصالح عن الطالح قبل يوم الحساب أى قبل أن يفعل
المسيح ذلك بنفسه. يقول: "فى هذا العصر الفاسد، وفى هذه الأيام السيئة حيث تدفع الكنيسة

بكنستها الحالية ثمنا لعظمتها فى المستقبل... يختلط كثير من السنين بالخيرين... فى الشبكة الإنجيلية، وكما يسبحون فى البحر يسبحون فى هذا العالم مختلطين بعضهم ببعض الآخر لأنهم حبسوا الشباك، إذ لن يفصل السيئون عن الخيرين إلا عندما يحملون إلى الشاطئ عندما يحل الله فى الخيرين تمامًا كما يسكن فى هيكله، ليصبح كلية فى الكل" (٦٥).

ولا فضل للخيرين لكونهم كذلك بل الفضل كله لله وحده، ويقدم دليلاً بليغاً: "اختار (الله) أتباعاً له هؤلاء الذين أطلق عليهم اسم الحواريين وهم رجال من أصل متواضع، قليلو الشأن، أميون حتى يكون مرجع كل العظمة التى ستتحقق فى أشخاصهم، وفى أعمالهم، لوجوده فيهم ولفعله هو" (٦٦).

وتتكون الكنيسة السماوية أو مدينة الله، من مجموع النفوس المصطفاة بفضل اللطف الإلهي، وهى تشكل وحدة عضوية وليس مجرد وحدة إحصائية. وشبه أوغسطين، الذى تمسك دائماً بالسمة الاجتماعية للحياة، الكنيسة بالجسم الحى وأطلق عليها اسم "جسم المسيح". يقول "إن حياة المدينة (السماوية أو الكنيسة) حياة اجتماعية مقدسة Socialis Vita Sanctus" (٦٧).

وكما حرص على التفرقة بين الكنيستين حرص كذلك على تحديد العلاقة بينهما وجعل دور كنيسة السماء هو المساندة الدائمة للكنيسة المرتحلة على الأرض كما رأينا فى نص سبق لنا ذكره (٦٨). وجعل للكنيسة المرئية دوراً فعالاً حيال الكنيسة السماوية، فهى القوة الديناميكية التى من شأنها بناء تلك الكنيسة وذلك من خلال رسالتها فى المجتمع. أما رسالتها فى المجتمع فهى حماية الحقيقة الأبدية التى تجلت فى العقيدة، الأمر الذى من شأنه تحقيق الوحدة المذهبية إذ أن الفلسفة من طبيعتها الانقسام إلى مذاهب متعارضة. ويرجع اختلاف الفلاسفة إلى الغرور الذى يدفع بكل منهم إلى محاولة التميز عن الآخرين، وإلى كون العقل هو وسيلتهم للبحث عن الحقيقة تلك الحقيقة التى يعجز عن بلوغها إذا ما ترك بلا مرشد. ويستعين أوغسطين بتاريخ الفكر لتوضيح اختلاف موقف كل من الدولة الوثنية

والكنيسة من الفكر. لم تتبنى أية دولة وثنية نظرية فلسفية بعينها واعتبرتها هي وحدها الحقيقة دون سواها. ففي أثينا تعايشت المذاهب المتناقضة: أنكرت الأبيقورية العناية الإلهية بينما أكدت الرواقية وجودها. وتزامن كل من جعل السعادة في اللذة ومن جعلها في الفضيلة، ومن رأى أن الحكيم عليه تجنب المشاركة في الحياة العامة ومن رأى على العكس أن عليه البحث عن السلطة، ومن ذهب إلى أن النفس خالدة ومن ذهب إلى أنها فانية... إلخ.. ولأن الدولة الوثنية هي تجسيد لبابل التي تعنى الخلط، فإن كل المقولات والضلالات تتداخل وتتناقض فيها. وعندما جاءت المسيحية حددت الحقيقة الوحيدة التي ينبغي للجميع أن ينفقوا بصدها، وأصبح دور الكنيسة المرئية هو حماية هذه الحقيقة ومحاولة فرضها على العقول. ولعل صفة الكاثوليكية التي توصف بها الكنيسة والتي تعنى الشمولية هي خير دليل على صحة هذا الرأي، ولقد نتج عن ضرورة الإيمان بحقيقة واحدة ظاهرة خطيرة عايشها أوغسطين بل شارك في تقويضها ألا وهي الهرطقة التي تعنى الخروج على الوحدة المذهبية أو القطعية العقائدية. والكنيسة المرئية هي المنوط بها محاربة الهرطقات التي تشوه الحقيقة التي تقوم عليها مدينة السماء، ومن المباح لها الاستعانة بالدولة كلما سئمت لها الفرصة (٦٩).

٧- الكنيسة والسلطة السياسية:

هذه ثنائية أخرى عرض لها أوغسطين وفسر بها صيرورة التاريخ. وهنا لعبت الظروف التاريخية دوراً حاسماً في تحديد العلاقة بين قطبيها. فمن المعروف أن الفترة التي عاش فيها أوغسطين وكتب، تلك الفترة الممتدة من العقود الأخيرة من القرن الرابع الميلادي إلى العقود الأولى من القرن الخامس، كانت فترة اضطرابات عميقة أسفرت عن الانتقال من عصر إلى عصر، وعن اختفاء حضارة وبزوغ أخرى. أما العصر الذي ولى فهو العصر القديم وحضارته هي الحضارة اليونانية- الرومانية، وأما العصر الذي بزغ فهو العصر الوسيط وحضارته هي الحضارة المسيحية. وتمثلت عبقرية أوغسطين في تبينه لحقيقة هذه المرحلة التي يعيشها، وفي إدراكه أن ثمة قضايا عديدة تحتاج لإعادة طرح ولمعالجة جديدة

وأن هذه هي رسالته وهذا هو دوره. وعلى رأس هذه القضايا كانت قضية علاقة الدين بالسلطة السياسية أو علاقة الكنيسة بهذه السلطة.

وأوغسطين، الذى ينطلق دائماً فى معالجاته من المسيحية، وضع نصب عينيه أن المسيح لم يشجع أتباعه أبداً على مقاومة أو حتى تجاهل السلطة السياسية القائمة، بل اعترف هو نفسه بشرعية سلطة بيلات، وأمر بطرس وسائر الحواريين بعدم مقاومة جنوده الذين جاؤوا للقبض عليه. وردة على سؤال أتباعه بصدد دفع الضريبة أم الامتناع عن ذلك أصبح المبدأ الذى يقنن العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحيين. " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ماله" (متى: الاصحاح الثانى والعشرين الآية ٢١). فعلى المسيحيين طاعة أوامر السلطة السياسية فى كل الأمور إلا إذا تعارضت مع التعاليم المقدسة. وتكررت هذه الفكرة - أى طاعة السلطة السياسية القائمة - فى رسالة بولس للرومان (فى الاصحاح الثانى عشر الآيات من الأولى للخامسة)، وفى رسالة بطرس الأولى (الإصحاح الثانى، الأيتان ١٣-١٤).

ونجحت جهود القديس بولس فى غرس هذه الفكرة عميقاً فى الفكر الكاثوليكي المسيحي: إن المسيحي من حيث هو مسيحي لا تعد بالنسبة له تلك الحياة التى يقضيها على ظهر الأرض هي الحياة الحقّة إذ أن هذه لا تكون إلا فى السماء. ولا يخفى على مدقق أن مثل هذه الفكرة من شأنها إذا ما تغلغلت فى النفوس الإنتهاء بالعزوف عن المشاركة فى الحياة العامة وبعدم الإنتماء القومى، وهو ما تحقق بالفعل، إذ كان المسيحيون يؤمنون بأنهم على خلاف أبناء العقائد الأخرى لا ينتمون للأرض التى يعيشون فيها أى لوطن بعينه فما هم إلا غرباء، أما وطنهم الحقيقى فهو مدينة السماء ذلك المجتمع الروحي الشمولى. ولقد عانت الامبراطورية الرومانية من موقف أبنائها المسيحيين هذا ومن عزوفهم عن المشاركة فى الحياة العامة وهو ما هاجمه بوضوح سلسيوس كما سبق أن رأينا فى الفصل السابق. ومن بين أقواله المتهكمة عليهم "لا تضعوا أنفسكم على هامش الامبراطورية وستجتهد هى فى احتمالكم" (٧٠).

وساهم المفكرون المسيحيون السابقون على أوغسطين في بلورة علاقة المسيحيين بالدولة التي ينتمون لها، فاتفق ترتليان Tertullien وأوريجين من بعده على أن المسيحيين عليهم الإيمان بأنهم يعيشون في هذه الحياة الدنيا العابرة في انتظار تحقق حلمهم الميثافيزيقي الديني الجميل ألا وهو الحلم بالحياة الأبدية في مدينة الله في السماء. ولقد دعا ترتليان كل مسيحي مثقف إلى تكريس جهوده لخدمة الكنائس التي هي "الأوطان الحقيقية للمسيحيين" (٧١).

وفي القرن الرابع وجد المسيحيون أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما. إما الاستمرار في الزهد في العالم وفي الابتعاد عن الحياة العامة أي الاستمرار في العزلة عن "المدينة"، وهو ما كانوا يفعلونه حتى ذلك الحين، وإما السيطرة على المدينة!! وبالرغم من أن اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية ما يزال لغزاً حتى اليوم، وبالرغم من أننا لا نملك دليلاً على أنه اختار عن وعي الحل الثاني ألا وهو سيطرة المسيحية على المدينة الأمر الذي دفعه إلى جعل المسيحية هي العقيدة الرسمية للامبراطورية الرومانية، إلا أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن ما فعله قسطنطين كان حدثاً تاريخياً خطيراً نجم عنه تحول عنيف في طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحية إذ أصبحت انسجاماً وتوحداً بين الطرفين. وفي ظل الأوضاع الجديدة أصبح لزاماً على المسيحيين الولاء بلا تحفظ للامبراطورية وللإمبراطور. وسبحان مغير الأحوال!! لقد انتهى العهد الذي كان يشعر فيه المسيحي أنه غريب في وطنه وأنه ينتمي لأقلية مضطهدة أو في أحسن الأحوال لأقلية هامشية، وأصبح المسيحي في عهد الامبراطورية المسيحية يشعر بأنه يخضع للإمبراطور مسيحي يخضع بدوره مثله تماماً لرئيس أعلى هو عيسى - المسيح. لقد بدأ عهد جديد عهد يشعر فيه المسيحي أنه في أن واحد عضو في الدولة وعضو في الكنيسة (٧٢). وبات متوقعاً أن تتطور الأمور لتنتهي إلى إقتسام أصحاب السلطة الدينية بهيئاراتها الكليروسية، إقتسامهم السلطة مع أصحاب السلطة السياسية بهيئاراتها التي يرأسها الإمبراطور. وسرعان ما تحقق ذلك عندما نجح بعض رجال الدين في فرض سلطتهم الروحية على الحياة السياسية. وخير مثالين على ذلك ما فعله

Eusébe de Césarée فى الشرق، والقديس امبرواز (أستاذ القديس أوغسطين) فى الغرب، مما جعل البعض يرى فيهما أول دعاة "الدولة المسيحية". وعند هؤلاء أن القديس امبرواز عندما عنف بشدة الامبراطور Théodose على المذبحة التى قام بها فى سالونيك كان يطرح على مستوى الوعى فكرة سيطرة المسيحية على السلطة (٧٣).

وتطورت هذه الفكرة المجردة لتصبح أكثر تجسدا فى الواقع، وأكثر تحديدا. عندما لاحت إمكانية جعل الدولة الرومانية على وجه التحديد نواة لنظام عالمى يضم كل الانسانية فى وحدة سياسية مسيحية. وبدأت الامبراطورية الرومانية للشاعر برودانس Prudence فى هجومه على الوثنى سيماك Symmaque فيما بين عامى ٣٨٥ و ٣٨٨ وكأنها مرحلة تمهيدية أرادها الله ليحقق ما يريده من وحدة إنسانية مسيحية. أصبح فى الإمكان التوفيق بين النقيضين أى العقيدة الوطنية أو القومية. وكان مما قاله برودانس: "والآن يعيش الناس فى العالم كله وكأنهم مواطنون فى نفس البلد، وكأنهم أقارب يعيشون سوياً فى بيت العائلة... وصدقنى لقد أصبح الطريق ممهداً للمسيح الذى سيعود، وذلك بفضل المحبة التى صنعتها روما... أيها المسيح إن العالم المترابط بفضل السلام وروما مهياً لاستقبالك" (٧٤) وسار على نفس نهج برودانس العديد من المفكرين نذكر منهم روتيليوس نماتيانوس Rutilias Namatianus و Claudien كلوديان (٧٥).

وعندما اجتاحت الأريك وهو المسيحي روما بقواته فى ٢٤ أغسطس سنة ٤١٠ بدأ وكأن الحلم الجميل ينهار: حلم توحيد السلطة السياسية والكنيسة، بل بدأ ما هو أخطر وهو أن انهيار الامبراطورية سيجر انهيار الكنيسة! واندلعت المعارك الفكرية والمشاحنات والمصادمات، وتطابرت التهم بين الوثنيين والمسيحيين كما سبق أن قلنا فى الفصل السابق. وأمسك أوغسطين بقلمه ليدحض حجج الخصوم وليوضح مفاهيم العقيدة وموقفها الحقيقى من قضية الساعة ألا وهى علاقة الكنيسة بالدولة.

وفى تصورى أن أوغسطين رأى أن الخروج من المأزق الذى أصبحت فيه المسيحية إنما يكون بتعديل مفهوم العلاقة بين الكنيسة والدولة والرجوع به إلى أصوله المسيحية

الأولى، وحجر الزاوية فيها هو هذه القاعدة "اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ماله". كانت المسيحية قد كسبت أرضاً واقتربت من تحقيق السيطرة السياسية ولكن سقوط روما فتح عيون المخلصين على تلك الحقيقة الخطيرة: أن الربط بين السياسة والدين من شأنه أن يضير الثانى إذا ما حاقت المخاطر بالأولى. أدرك أوغسطين هذا وتبين له أن سلامة واستقرار المسيحية لن يتحقق إلا بنوع من الفصل بينها وبين السياسة مع الإكتفاء بجعل العلاقة بين الطرفين هى علاقة تعايش سلمى. وبالرغم من أن الكنيسة تأولت فكر أوغسطين بعد ذلك بما يجعل منه نظرية سياسية مسيحية تبيح سيطرتها على الدولة، فإنه فى إمكاننا تأكيد أن أوغسطين كان يسعى على العكس لايجاد نوع من الفصل والتباعد بينهما. إن البشر قادرون بواسطة التأويل، تلك الأداة السحرية الخطيرة، على تبرير كل المواقف وكل الآراء وكل سلوك. وموقف أوغسطين هذا خير دليل على أنه كان يصيغ نظرياته بما يحقق مصالح عقائدية بعينها، وأن نظرياته لم تكن مقطوعة الصلة بالواقع بل عاكسة له وساعية لإصلاحه.

نجح أوغسطين فى تحديد الداء والدواء معاً. أما الدواء الذى سنتحدث عنه طويلاً بعد قليل فهو عودة المسيحية لسالف عهدها عندما كانت عقيدة لا يشغلها إلا ارشاد أبنائها لطريق الخلاص، طريق مدينة الله. وأما الداء فهو الذى أصابها عقب اتخاذها ديناً رسمياً للامبراطورية الرومانية. لقد أصبح فى مقدور المسيحية تحقيق الكثير من المصالح الدنيوية لأبنائها مما أغرى الكثيرين باعتناقها طمعاً فى هذه المصالح. كما أصبح وضعها الجديد مغرياً لضعاف النفوس من رجال الدين بالتطلع للسلطة والجاه والإنشغال بهما على حساب واجباتهم الدينية المتعددة. وحتى الزاهدون منهم فى السلطة والجاه، وجدوا أنفسهم مثقلين بالكثير من الأعباء والمسئوليات المعيشية نتيجة لوضع المسيحية الجديد. أصبح الأسقف عليه "أن يعمد، وأن يتلقى الاعتراف، وأن يعظ، وأن يأمر بعقوبات خاصة أو عامة... وأن يزور المرضى، وأن يخف لمن هم على فراش الموت ويدفن الموتى... ويطعم الفقراء، والأرامل، واليتامى... ويدير ممتلكات أسقفيته، ويحكم فى القضايا الخاصة أو يحكم فى الخلافات بين المدن. وكان عليه فى نفس الوقت أن يصدر مؤلفات فى الأخلاق والسلوك واللاهوت، وأن

يكتب ضد الهرطقة والفلسفة، وأن يعنى بالعلم والتاريخ... وأن يحضر المجمع.. ويستدعى لمجالس الأباطرة، ويكلف بالمفاوضات، ويرسل كسفير للمغتصبين أو للأمراء البرابرة لنزع السلاح منهم أو لإحتوائهم" (٧٦). اجتمعت السلطات الثلاث الدينية والسياسية والفلسفية إذن للأسقف. وغنى عن القول أن أوغسطين نفسه أدى كل هذه المهام منذ أن أصبح أسقفاً لهيونا. هذا الإدراك من جانبه لوضع كل من المسيحية والكنيسة الجديد جعله يسعى جاهداً لتحديد نوعية العلاقة بين الكنيسة (المرنية) والسلطة السياسية أو الدولة. وبالرغم من أنه لم يطابق بين الكنيسة المرنية والكنيسة السماوية أو مدينة الله من جهة، وبين الدولة ومدينة الأرض من جهة أخرى، فإن تصوره للعلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض في كتابه "مدينة الله" كان هو أساس تصوره للعلاقة بين الكنيسة والدولة. وعنده أن السعادة الحققة والسلام الحق لا يمكن أن يتحققا في دولة. ولكن بالرغم من هذا فإن أوغسطين الذى عاش مشاكل الكنيسة والمسيحية وتبين له امكانية مساندة الدولة لهما، دعا إلى علاقة براجماتية بين كنيسة الله ودولة البشر، هى علاقة أساسها التعايش السلمى Modus Vivendi مستبدلاً هذا التصور بتصور المسيحية السابق لعلاقتها بالدولة. كانت المسيحية فى عصر اضطهاد الدولة الرومانية لها قد اعتبرت الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة بل هى بمثابة العقاب على هذه الخطيئة الأمر الذى يستحيل معه أن تكون أداة لتحقيق العدل والفضيلة والسعادة الحقيقيين، أى أنها اعتبرت جزءاً من مملكة الشيطان. أما بعد أن أصبحت المسيحية هى الدين الرسمى للدولة فقد ارتد المسيحيون إلى التصور الكلاسيكى للدولة الذى يعتبر الدولة أعلى وأنبى شكل من أشكال التجمع الإنسانى الذى يمكن أن يحقق الحياة الطيبة للمواطنين، وينتج لهم الفرصة ليحققوا إنسانيتهم. كان أوغسطين على علم بهذا الارتداد ولكنه كان على يقين أن جمهورية أفلاطون وهى خير تصوير لمفهوم الدولة الكلاسيكى لا يمكنها التحقق على هذه الأرض. " فالجمهورية" الوحيدة التى يتحقق فيها السلام والانسجام والعدل الكاملون لكل المواطنين هى مدينة الله التى وجدت منذ الأزل فى السماء (٧٨). وكان الحل الحكيم الذى ابتكره أوغسطين وسيطر طويلاً على الفكر السياسى فى الغرب المسيحى، هو التوفيق بين الرويتين

المسيحيين المتعاقبين والمتعارفين لعلاقة الكنيسة بالدولة بجعلها وسطاً بين العداء والتوحد، أى بجعلها علاقة تعايش مع الاختلاف، وهو ما يطلق عليه اسم التعايش السلمى Modus Vivendi. وفى ظل هذا التصور لم تعد الدولة هى مدينة الأرض أو مملكة الشيطان كما كانت تذهب المسيحية فى مرحلتها الأولى، ولا هى خير مجتمع ممكن على الأرض كما أصبحت تذهب بعد أن أصبحت ديناً رسمياً للدولة؛ إنما هى تجمع بين جنباتها أبناء كل من مدينة الأرض ومدينة الله فى خليط من مملكة الشيطان أو مدينة الأرض ومن مدينة الله.

وهذا التعايش السلمى بين الكنيسة (سواء أكانت المريئية أو السماوية أو مدينة الله) والدولة يفرض واجبات على كل من الطرفين تجاه الطرف الآخر. إن واجب الدولة الحفاظ على السلام والنظام الظاهريين - فالسلام والنظام الحقيقين لا يتحققان إلا فى مدينة الله- وهما ضروريان للغاية لكل المواطنين سواء أكانوا من أبناء مدينة الأرض أم من مرتضى مدينة الله. يقول إن المدينة السماوية أو ذلك الجزء من المدينة الذى ما يزال يرتحل فى أحضان الإنسانية الفانية... عليها أن تسفيد هى أيضاً بالضرورة من هذا السلام (سلام- الدولة) حتى تنتهى حياتها الفانية التى تحتاج فيها بالضرورة لمثل هذا السلام... وهى لا تتردد... فى استغلال الخيرات المفيدة لإقامة الحياة العابرة" (٧٩).

وفى المقابل على الكنيسة المرتحلة، والمفروض أن يكون على الكنيسة المريئية كذلك، أن تخضع للدولة فيما يختص بالشئون السياسية. يقول عن الكنيسة "هى لاتصلح شيئاً ولا تهدم شيئاً، بل على العكس هى تبقى على الموجود وتلتزم به لأنه بالرغم من الاختلاف الناتج (فى هذا الحياة الدنيا) عن تنوع الشعوب فإن الجميع يهدف لتحقيق غاية واحدة ألا وهى السلام الأرضى عندما لا يتعارض هذا مع عقيدة الدين الخاصة بعبادة الله الأعلى الواحد الحق" (٨٠). ولأن الدولة تحقق نوعاً من المصلحة لأبناء مدينة الله فقد "طلب الرسول (بولس) من الكنيسة أن تدعو لملوكها ولولاتها" لأجل الملوك وجميع الذين هم فى منصب لكى نقضى حياة مطمئنة هادئة فى كل تقوى ووقار (رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيموثاوس: الإصحاح الثانى، الآية ٢) (٨١).

والحالة الوحيدة التي يجوز فيها لأبناء مدينة الله أو أبناء الكنيسة عصيان الحكام وعدم طاعتهم هي عندما يأمرهم بما يخالف صراحة شريعة الله من قبيل أمرهم بعبادة الأصنام. وحتى في هذه الحالة فإنه ليس من حق المسيحي مقاومة السلطة القائمة والثورة عليها، إنما يكفيه عدم طاعتها. وهذا النوع من المقاومة السلبية، أو العصيان السلبي، هو النوع الوحيد الذي يقبله أوغسطين. يقول "كان جوليان امبراطوراً مارقاً، مرتدّاً، وانساناً سيئاً، ووثناً مما يعنى أن الجنود المسيحيين كانوا في خدمتهم له يخدمون امبراطوراً مارقاً، أما عندما كان الأمر يتعلق بالمسيح فقد كانوا يعترفون به هو وحده الذى فى السماء. وكان إذا دعاهم (أى الامبراطور جوليان) فى أى وقت لعبادة الأوثان ولتقديم القرابين يفضلون الله عليه، ولكنهم كانوا يطيعونه كلما طلب منهم الانضمام إليه لمحاربة أمة من الأمم. كانوا يميزون بين سيدهم الأبدى وسيدهم الزمانى، وكانوا إذا خضعوا لسيدهم الزمانى يفعلون ذلك لخطر سيدهم الأبدى" (٨٢). ومن المدهش أن أوغسطين عبر عن هذه الفكرة تعبيراً سياسياً بحثاً فى بعض نصوصه مما يجعلنا نتساءل: هل كان أوغسطين دائماً هو هذا اللاهوتى الصوفى الذى يتجلى فى أغلب كتاباته أم كان منظرًا سياسيًا من الطراز الأول يعمل لصالح الكنيسة؟! ذهب فى اعترافاته إلى أن ثمة هيراركية للسلطات فى الوجود كله، وحتى تستقيم الأمور لابد من خضوع الأدنى للأعلى. يقول بصيغة المبدأ أو القانون "فكما أن السلطة الأعلى فى هيراركية المجتمع الإنسانى تتحكم فى السلطات الأدنى حتى تخضع لها هذه فله الأولوية المطلقة" (٨٣). وإذا اتفق كل الباحثين على أن أوغسطين دعى دعوة سافرة للمسالمة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة، خرج الباحث الفرنسى كومبيه عن هذا الإجماع بذهابه إلى أن قديسنا أجاز عصيان السلطة من قبل أبناء الكنيسة فى ثلاث حالات أخرى غير الحالة التى أشرنا إليها سلفاً. فتمة أنواع ثلاثة من القوانين يمكن لأبناء الكنيسة خرقها لأنها ليست قوانين حقيقية: أولها القوانين اللاأخلاقية، وثانيها القوانين التى تتعارض مع الحرية الطبيعية، وثالثها تلك التى تصطدم صراحة بمصالح المواطنين. جعل كومبيه من أوغسطين مفكراً مسيحياً ثورياً مؤكداً أن أوغسطين لا يسلب أحداً حق القضاء على الظلم بقوة السلاح، وإن

كان يفضل على هذه المقاومة للظلم مقاومته بعدم تشجيعه كما فعلت الكنيسة" (٨٤). ولا يمكننا قبول مثل هذا التأويل الثورى لفكر أوغسطين السياسى اللاهوتى لأنه يتعارض صراحة مع روح مذهب أوغسطين ومع كافة نصوصه التى إطلعنا عليها. ولعل تمسك أوغسطين بعلاقة المسالمة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة هى خير شاهد ودليل على أن صاحب مدينة الله لم يتصور أبدا العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض على أنها علاقة صراع كما يزعم جل الباحثين.

وبالرغم من دعوة أوغسطين للسلبية تجاه ظلم وطغيان واستبداد السلطة إلا إذا اصطدمت بالعقيدة، فإنه دعا أبناء مدينة الله إلى المشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية وخدمة الدولة، بل المشاركة فى الحكم وحروب الردع كلما أتيحت الفرصة لذلك (٨٥). وفى رأي أن أوغسطين تأرجح بين الدعوة للإيجابية والدعوة للسلبية استجابة للظروف التاريخية التى كانت تعيشها المسيحية فى عهده. وفى عهده أصبحت المسيحية هى دين الدولة ودين أغلبية المواطنين، فلو انسحبت هذه الاكثرية من المشاركة فى الحياة العامة والحياة الساسية لسقطت الدولة وهى مسيحية فى نهاية الأمر، ومن هنا دعوته للإيجابية والمشاركة. ومن جهة أخرى تحسبا للظروف خشى أوغسطين من تكرار ثورة الأغلبية المسيحية على السلطة وهى مسيحية مما قد يشيع الإضطراب ويضعف الدولة وهى التى تساند الكنيسة فى نضالها ضد الهرطقة والمارقين والمنشقين عليها، ولذا دعا للتعايش السلمى. ومما جعله يتمسك بشدة بفكرة المهادنة والتعايش السلمى ملاحظته أن سياسة القمع التى استخدمتها الدولة مع الخارجيين على الكنيسة والمنشقين عليها أتت ثمارها، أى ملاحظته أن الدولة حليف قوى للكنيسة وسند لا غنى عنه، الأمر الذى أفنعه أن أقل ما يمكن للكنيسة أن تفعله حيال الدولة هو مهادنتها والتغاضى عن تجاوزاتها. وهكذا يسفر أوغسطين فى هذا الصدد عن جانب برجمائى واضح فى فكره اللاهوتى السياسى التاريخى.

وكل تصور أوغسطين لعلاقة الدولة بالكنيسة يستند إلى فكرة لاهوتية بحتة أرجأبا الحديث عنها بهدف إبراز أنها شأنها شأن كل أفكار أوغسطين فى أى مجال تستند إلى

مفهومه عن الألوهية. فكل شئ عنده مرجعه إلى الله. أما هذه الفكرة اللاهوتية فهي أن الله خالق كل شئ هو الذى يهب السلطة لمن يريد. وبما أن الأمر كذلك فلا بد من طاعة السلطة ومهادنتها حتى لو كانت ظالمة مستبدة لأن فى عصيانها عصيان لارادة الله ، بل وفى مقاومتها مقاومة لإرادة الله(٨٦). وكان يستند لقول المسيح لبيلاطس لتوضيح الأصل الإلهي للسلطة: " أجاب يسوع لم يكن على سلطان البتة لو لم تكن قد أعطيت من فوق " (انجيل يوحنا الاصحاح التاسع عشر : الآية ١١). حتى المسيح أطاع الحاكم والقانون واستسلم للصلب، وبالغ أوغسطين فى هذه الفكرة إلى الحد الذى ذهب معه إلى أن المسيحى ليس عليه فحسب طاعة الحكام سواء أكانوا سيئين أو مستبدين، بل أن عليه كذلك احترامهم وحبهم! أليس فى ذلك خضوعاً لارادة الله ومشيئته؟! (٨٧).

ولن نستطيع فهم حقيقة فكر أوغسطين السياسى المستند إلى اللاهوت إلا بالرجوع إلى مفهومه عن العناية الإلهية الذى سبق لنا الحديث عنه فى الفصل الرابع. إن ما نحن بصددہ الآن- أى علاقة الكنيسة بالدولة- ما هو إلا إحدى النتائج السياسية لمفهومه عن العناية الإلهية أى إحدى عناصر مفهومه عن الله. ولعل معالجتنا هذه تلقى مزيداً من الضوء على جوهر فكر أوغسطين: فكل مفهوم، وكل فكرة، وكل نظرية فى نسقه الشامخ، مرجعها لمفهومه عن الله، فمذهب أوغسطين كله يدور حول الله تماماً كما أن الوجود كله مرجعه إلى الله.

٥وامش الفصل الخامس

- 1- La Cité de Dieu: XII,9,205.
- 2-Ibid:XII,21 .p.206.
- 3- Ibid:XII,27,208.
- 4- Ibid:XV,1,269 á 271.
- 5- Ibid:XV1,4.pp.321-322.
- 6- Gilson (E) : Introduction á l' étude de Saint Augustin,Librairie Philosophique J. Vrin, paris 1931,p. 225.
- 7-Saint Augustin,Les Confessions, texte établi et tradut par Pierre de labriolle, les Belles Lettes, paris 1933,XIII,10,no.11,373; Deane (H,A):The Political and social ideas of st. Augustine, Columbia University Press, new york and London 1963,p. 41.
- 8-De Doctrina Christiana 1,4,33 dans Gilson: Opcit p.211- 212.
- 9- Gilson: Opcit, p.213.
- 10-Gilson: Opcit,P.214.
- 11- De Doctrina Christiana I,21,22,dans Gilson: Opcit p. 214.
- 12-Sermo 53:X,II,dans Gilson: Opcit,pp.214-215.
- 13-Saint Augustin: Enchiridion, Notes Par Rivière, De Brouwer Et Cie,Paris 1947,XXX1,117,p.317.

- 14-Gilson (E): Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, Publications Universitaires de Louvain, J. Vrin, Paris 1952,p.37.
- 15- La Cité de Dieu: Xv, 8,p.283.
- 16- Ibid L XIX,24,p.545.
- 17- Gilson: Les métamorphoses,p.39.á 46.
- 18- La Cité de Dieu:XIV,1,p.229.
- 19-Les Confessions: XIII,17,no.20,p.380.
- 20- Deane: Opcit: P,44-45,Gilson: Les Métamorphoses, p.55.
- 21-Enarratio in ps 64: 6,No,9,dans Note I Sur XVII,20,p. 380 des confessions.
- 22-La Cité de Dieu: XV7,p.279.
- 23-Les Confessions: XIII,17,no.20,pp.380-381.
- 24-La Cité de Dieu: XV,17,p.390.
- 25-Ibid: XV, 1,pp.269-270.
- Ibid: XIV,28,p.267,XV,8,pp.282-283. ٢٦-على سبيل المثال فى.
- 27-Ibid: XV,8,p.283.
- 28-Moshe Barasch: The City,in Dictionary of The history of ideas, Editor in Chief: Philip.p. Wiener, Charles Scribner and sons, New york, VolumeI, 1973,PP.428-429.

٢٩- زيعور (على) : أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة

الوسيطية- دار إقرأ، بيروت ١٩٨٣. ص ٢٢٥.

30- La Cité de Dieu: Opcit: XIV,28,p.267.

٣١- القديس أوغسطينوس: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها إلى العربية

الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٨:

الكتاب السابع، الفصل الخامس ص ٣٨٥.

32-Deane: Opcit,p.31.

33-La Cité de Dieu V,4,p.74.

34- Ibid: XV,1,pp.268-270;XVII,20,p.422;XVIII,51.p.503; X1,1,628.

35- Enchiridion: XXIX,3,p.307.

36- Marrou (H): Théologie de l'histoire, Editions du Seuil, Paris

1968, p.51.

37- Ibid:p.51.

38- La Cité de Dieu: Opcit,V,8,p.284.

39- Ibid:XVI,1,p.313.

40- Ibid:XVI,2,p.316.

41- Ibid:XV,3,p.273.

42- Ibid:XV,1,p.229.

43-Enchiridion:XVII,65,p.217.

- 44- Les Confessions: XIII,32,n-033,p.392.
- 45- Enarratio in Ps 61: 8,in Deane: Opcit,p.31.
- 46- La Cité de Dieu: XV,2,p.272.
- 47- Ibid:XX,9,p.680.
- 48- Ibid:XV,15,p.285.
- 49- Ibid:XV,1,p.270.
- 50- Ibid:XVIII,54,p.511.
- 51- marrou: Opcit,p.71.
- ٥٢- توشار(رجان): بمعاونة آخرين: تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. علي مقلد. الطبعة الثانية، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣، ص ٨٨.
- 53- La Cité de Dieu: XI,1,p.150.
- 54-De Civitate Dei,Lipsiae Sumtibus Ernesti Bredtil, 1877,I,35,P.37
- ٥٥- القديس أوغسطينوس: خواطر فيلسوف، الكتاب السابع، الفصل الخامس، ص ٣٨٥.
- 56-De Gen, ad , Litt: XI,15; Enarr,in Ps 61,8,dans
Marrou:Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin,
Vrin, paris 1950,p.71.
- 57- Gilson : Introduction p.22٥ à p. 228,Marrou: Ibid P. 78.
- 58- La Cité de Dieu:XV,8,p.282.
- 59- Ibid: XV,5,p.276.

- 60- Ibid:XV,6,pp.276-277.
- 61- Ibid:1,35.
- 62- Ibid:XIX,26,pp.545-546.
- 63- Enchiridion:XV,56,p.203.
- 64- Enar: in Ps.VII,9,in Deane: Opcit,p.37.
- 65- La Cité de Dieu: XVIII,49,pp.500-501.
- 66- Ibid:XVIII,49,p.501.
- 67- Ibid:XIX,17,p.542.
- 68- Enchiridion:XV,56,p.203.
- 69- Gilson: Les Métamorphoses:P.59 à 64.
- 70- Labriolle (Pierre): La réaction Païenne, pp. 168-169; Gilson:
Ibid,p.20 à 22.
- 71- Gilson: Ibid,pp.23-24.
- 72- Gilson: Ibid:p.25
- 73- Ibid,p.26.
- 74-Prudence: Contra Symmachum II,p.609 à 635, dans Ibid.p.29.
- 75-Gilson: Ibid,pp.28,29.
- 76- Chateaubriand:Etudes historiques, dans préface de J,Trabucco
aux confessions, Garnier-Flammarion,Paris 1964,pp.9-10.

- 77- Deane: Opcit,p.173.
- 78- Deane: Opcit,p.9 á 11.
- 79- La Cité de Dieu: XIX,17,p.540.
- 80- Ibid: XIX,17,p.541.
- 81- Ibid:XIX,26,pp.545-546.
- 82- Enar in Ps: CXXIV,7, in Deane: Opcit,p.149.
- 83- Confessions:III,8,no.15,pp,57-58,
- 84- Combés: La doctrine Politique de St Augustin p. 150 á 157 dans
Deane: Opcit,p.308.
- 85- Deane: Opcit,p.224.
- 86-Augustinus: Contra Litt. Petil ,11,20,no.45 in Deane: Opcit,p.144.
- 87-Augustinus: Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad
Romanos, 72 in Deane: Opcit,p.144.

الخاتمة

وفى ختام هذا البحث أرى لزماً على الاعتراف بأننى كثيراً ما تهت، وكثيراً ما غامت الرؤية أمام عقلى فتوقفت لأعيد النظر ولا طرح على نفسى هذا السؤال الملح: مالذى أبقى عليه وما الذى ينبغى على استبعاده لأنه لا يزيد عن كونه حشواً وتجميعاً للمعارف مما لا يفيد موضوعى حقيقة، أو بعبارة أخرى كنت أتوقف لأنساءل ما هى على وجه التحديد والدقة قضايا موضوعى. ومرجع هذه الحيرة وهذا التشتت أن الموضوع نفسه جديد على البحث الفلسفى، فلا هو فلسفة تاريخ، ولا هو لاهوت خالص إنما هو مزيج بين الاثنين يأخذ من فلسفة التاريخ قضاياها ومن اللاهوت مفاهيمه ومقولاته. وبالرغم من اشتغالى بفلسفة التاريخ منذ ما يزيد على العشرين عاماً، وباللاهوت منذ ما يقرب من العقدين، أى بالرغم من الفتى للمجالين فقد كانت عملية المزج بينهما شديدة الصعوبة لأنها غير مسبوقة على بساط البحث الفلسفى إلا بمحاولات قليلة للغاية أى لأن النموذج الذى كان يمكنى احتداؤه لم يكن واضحاً. وهذه المحاولات هى كتاب تيلز Thils وعنوانه "لاهوت التاريخ" Théologie de l'histoire وكتاب لوفيز Lovith وعنوانه "العناصر اللاهوتية فى فلسفة التاريخ" Implications in the philosophy of history وكتاب مارو الصغير "لاهوت التاريخ" Théologie de l'histoire. ومما كان يزيد الأمر صعوبة أن أوغسطين نفسه لم يكن لاهوتياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو نفسه لم يعرف مصطلح اللاهوت وكان اشتغاله كله بما أسماه بالحكمة المسيحية أو بالمذهب المسيحى. وتفسيراً لذلك أقول أن أوغسطين كان مدشناً فحسب للاهوت وإن كان من العسير اعتباره أحد رجاله إذ كان همزة الوصل بالنسبة للعالم الغربى بين العصر القديم ودعامته الثقافية هى الفلسفة، وبين العصر الوسيط وحجر الزاوية فيه هو اللاهوت.

مزجت إذن بين كل من فلسفة التاريخ واللاهوت فأخذت من الأولى قضاياها التى استقرت وأصبح متفقاً عليها وبحثت عن مضامين هذه القضايا فى نسق أوغسطين اللاهوتى

الهائل مع انتباهي إلى أن معالجات أوغسطين لابد وأن تكون مختلفة منهجياً عن معالجات فلسفة التاريخ، وإلى أن مفاهيمه ستكون مغايرة إلى حد كبير.

ولقد تبين لي بعد أن سرت في البحث خطوات أن أوغسطين لم يعن فحسب بتفسير التاريخ لاهوتياً بل عنى كذلك بالمنهج الذي استخدمه لتحقيق ذلك، أي أن أوغسطين عنى باستمولوجيا التاريخ قدر عنايته بالتنظير له، وهي القضية التي عرضت لها في الفصلين الأولين وعنوانهما "العلم والفلسفة والحكمة" و "التاريخ والتأريخ". ولقد اقتضى منى ذلك تحديداً لبعض المفاهيم وبعض العلاقات الجوهرية في نسق أوغسطين. ومن هذه المفاهيم مفاهيم العلم والفلسفة والحكمة والزمان والتاريخ. ومن العلاقات علاقة التاريخ كعلم بكل من الفلسفة والحكمة، والعلاقة النفعية التبادلية بين التاريخ والعقيدة المسيحية، وعلاقة الزمان- الذي أظن أنه فشل في تحديده أنطولوجياً ومعرفياً- بالتاريخ. ولقد تبين لي أن الزمان عنده واحد أما التاريخ فمزيج: فئمة تاريخان متداخلان أشد التداخل بحيث يستحيل الفصل بينهما هما تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض. ووحدة الزمان هذه وازدواجية التاريخ أمران لم أستطع تبينهما إلا بفضل التحليل اللغوي للنصوص الأوغسطينية في أصولها اللاتينية. ومن المعروف أن المقولة العكسية هي الشائعة عند الباحثين أي: وحدة تاريخ وازدواجية زمان.

واتضح لي أن منهج أوغسطين التاريخي لا يقتصر كما ظن أغلب الباحثين على التأويل بل يتسع في الحقيقة ليشتمل على خطوات أخرى دقيقة ومحكمة. وصحيح أن أوغسطين لم يعرض لهذا المنهج المتعدد الخطوات بشكل تنظيري إلا أنه طبقه تطبيقاً واسعاً في كتاباته التي عالج فيها قضايا التاريخ، فكان على استخلاص خطوات هذا المنهج في تطبيقاته.

وفي مجال لاهوت التاريخ التأملية سعت لتحديد علاقة ارادة البشر بارادة الله الصانع الأعظم والمحرك الأول للتاريخ. ولقد اضطررت لذلك للسير بصبر مع أوغسطين في متاهات معالجاته لمفاهيم حرية الاختيار وخطيئة آدم والعلم الألهي المسبق واللطف الإلهي والخلص.

ومن حسن الحظ أنني انتبهت إلى أن من يبغي الوقوف على حقيقة نظرية أوغسطين الشهيرة عن المدينتين عليه البدء بتأصيلها فلسفيًا وسياسيًا وعقائديًا وتاريخيًا. وعندما قمت بذلك اتضح لي أن أوغسطين صاغ هذه النظرية من مجموعة من العناصر المستقاة من مصادر عدة، منها الفلسفي اليوناني، ومنها السياسي الروماني ومنها العقائدي اليهودي-المسيحي، ومنها الخاص بالظرف التاريخي القاسي الذي عاشه ألا وهو سقوط روما المسيحية في أيدي البرابرة. كما اتضح لي هذه الحقيقة المفسرة لكل النظرية: أن أوغسطين لم يبذل كل هذا الجهد في إعادة صياغة مفهوم المدينتين إلا دفاعًا عن المسيحية ضد خصومها، ولذا جعل عنوان كتابه الذي ضمنه نظريته هذه هو "في مدينة الله ردًا على الوثنيين" De Civitate Dei Contra Paganos. لم يعد الخطر يحيط بمفهوم أو آخر من المفاهيم المسيحية كما كان يحدث فيما سبق بل أصبح يهدد وجود المسيحية برمتها!

ولعل أغرب النتائج التي توصل إليها البحث على الإطلاق هو أن العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض ليست علاقة ثنائية أساسها الصراع بين طرفيها المنفصلين إنما هي علاقة ازدواجية يتداخل طرفاهما ويختلطان بشدة الواحد بالآخر بالرغم من اختلافهما وتناقضهما.

وفي مجال اللاهوت السياسي الذي هو نتاج للاهوته التاريخي تبين لي أن أوغسطين أقدم على خطوة جريئة ومبتكرة للغاية ألا وهي الفصل بين الدين والدولة وذلك لصالح العقيدة وليس لصالح الدولة مما جعل منه رائدًا لهذا الموقف- موقف الفصل بين السلطتين- على عكس ما يذهب إليه جل الباحثين السياسيين. فحقيقة الأمر أن أوغسطين سعى - ضمانًا لعدم المساس بالمسيحية ولإستقرارها في المستقبل- لإثبات أن عظمة روما في الماضي وذلك قبل أن تتخذ من المسيحية دينًا رسميًا لها، مرجعها لعدة عوامل، وأن سقوطها كان نتيجة لإضمحلال هذه العوامل وللفساد الذي أخذ ينخر فيها. ذهب إلى أن ما سقط هو روما الدولة، أما المسيحية فلا شأن لها بالأمر كله. وإذا كانت الكنيسة قد وظفت لاهوت أوغسطين السياسي لتحكم قبضتها على السلطة السياسية طوال العصور الوسطى فإن أوغسطين نفسه كان شاغله الشاغل على العكس من ذلك تمامًا هو الفصل بين السلطتين.

ولقد سعيت - وإن كنت لا أدعى البتة أنى نجحت فى ذلك إلى التمييز والفصل بين طرفى بعض الثنائيات التى شاع التوحيد بينهما مثل ثنائية مدينة الأرض والدولة، ومدينة الله والكنيسة، والكنيسة الأرضية والكنيسة السماوية، والكنيسة والسلطة السياسية. ولقد جعلتني عناية أوغسطين الواسعة باللاهوت السياسى أشكك فى حقيقته: هل كان بالفعل لاهوتياً صوفياً كما يشاع عنه أم كان منظرًا سياسياً من الطراز الأول يعمل لصالح المسيحية فى الحاضر والمستقبل؟. ولتنظيم العلاقة بين الدولة والمسيحيين دعا هؤلاء إلى الإلتزام بنوع من التعايش السلمى معها بمعنى أن عليهم التمسك بالسلبية تجاه ظلم وطغيان واستبداد السلطة طالما هى لا تصطدم بالعقيدة، وعليهم من جهة أخرى مساندة السلطة إذا ما اقتضت الظروف ذلك. وأثبت هذا البحث أن التآرجح بين الدعوة للسلبية والدعوة للإيجابية لم يكن إلا استجابة للظروف التاريخية التى كانت تمر بها المسيحية فى عصره إذ أصبحت المسيحية هى دين الأكثرية، فلو استجابت هذه للمقولة المسيحية الشهيرة "اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله" أى لو امتنعت تمامًا عن أية مشاركة فى الحياة العامة لسقطت الدولة بالضرورة، ولما كانت الدولة فى عصر أوغسطين تساند الكنيسة والمسيحية وتصد المرتدين عنها بقوة وتتصدى لكل من يمسه فكان لابد من رد الجميل والدعوة لمساندتها. هذه النزعة البرجماتية الواضحة المخفية وراء غلالة مسيحية صوفية اجتهد البحث فى الكشف عنها.

هكذا نظرت لأوغسطين وهكذا رأيته، وإن كنت لا أطمع فى أن تكون نظرتي صائبة تمامًا وأن تكون رؤيتي سليمة فعزائي إذا لم يتحقق الهدف أننى سعدت بصحبة أوغسطين لمدة أربع سنوات.

المراجع

أولاً: مؤلفات أوغسطين

أ- باللغات الأجنبية

- 1- Augustinus: De Civitate Dei contra Paganos, Lipiae Sumtibus Ernesti Bredti 1877
- 2- Saint Augustin: La cité de Dieu, Traduction de l'Abbé g. Vidal, Maison Aubanel Père, 1930.
- 3- Saint Augustin. les confessions, texte établi par pierre de labriolle, 2tomes, 2ème édition les Belles lettres, Paris 1933-1937.
- 4-Saint Augustin: Les confessions, traduction, préface et notes par J.trabucco, Garnier-flammarion paris 1964.
- 5:-Saint Augustin Enchiridion, texte , traduction , notes par Rivière, oeuvres de saint Augustin, lère série: Opuscules, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris1947.
- 6-: Saint Augustin De fide et symbolo, texte, traduction, notes par Rivière, Oeuvres de Saint Augustin lère, Série, Opuscules, Desclée De Brouwer et Cie, Paris 1947.

ب- الترجمات العربية

٧- القديس أوغسطينوس: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها الى العربية
الخورى يوحنا الحلو، التراث الروحي، الطبعة الثالثة، دار المشرق

بيروت ١٩٨٨

- 1-Bède(griffiths): Expérience chrétienne, mystique hindoue, traduit de l'anglais par Charles H. de Brantes, rencontres, Editions du cerf Paris 1983.
- 2-chenu(M.-D): la théologie comme Source au XIII^e siècle, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge, 2^e année 1927, librairie philosophique J. Vrin, Paris 1927.
- 3- Copleston(f): Histoire de la philosophie, la philosophie médiévale d'Augustin à Scot, Castelman, Paris 1964
- 4-Cresson (A): Saint Augustin, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie
- 5- D'Arcy and Others: Saint Augustine, Meridian Books, New York 1957
- 6-Deane (H.A): The political and social ideas of St. Augustine, Columbia university press, New York and London 1963.
- 7-Duhem(p): le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome II librairie scientifique A. Hermann et fils, Paris 1914
- 8-Foulquié (P) avec la collaboration de Raymond Saint Jean: Dictionnaire de la langue philosophique, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

- 9- Fustel de Coulanges: La cité antique, Librairie Hachette, 28^{ème} édition, Paris, 1924.
- 10-Gardeil (Le Père): La structure de l'âme et l'expérience mystique, Gabalda Editeur, Paris 1927.
- 11-Gilson (E): Introduction à l'étude de Saint Augustin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1931.
- 12-Gilson (E): Les métamorphoses de la cité de Dieu, publications Universitaires de Louvain, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1952.
- 13-Groupe de théologiens: Initiation théologique, tome IV, L'économie du Salut, les éditions du cerf, 1954.
- 14-Guitton: Le temps et l'éternité Chez Plotin et Saint Augustin, Boirin etcie, Editeurs, Paris 1933.
- 15-Labriolle (Pierre de): Histoire de la littérature Latine Chrétienne, Les Belles Lettres, Paris 1920.
- 16- Labriolle (Pierre de): La réaction païenne; L'Artisan du livre, Paris 1934.
- 17-Marrou (Henri-Irénée): Saint Augustin et la fin de la culture antique. E. De Boccard Editeur, Paris 1938.
- 18-Marrou (Henri- Irénée): Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin, Librairie J. Vrin, Paris 1950.

- 19-Marrou (Henri-Irénée): théologie de l'histoire, Editions du Seuil, Paris 1968.
- 20-Martin (L'Abbé Jules): Saint Augustin, les grands philosophes, seconde édition, Librairie Félix Alcan, Paris 1923.
- 21-Padovani (Umberto A.): Filosofia e teologia della storia, Morcelliana, 1953.
- 22- Rice (Eugène F) : The Renaissance Idea of Wisdom, Harvard University Press 1958.
- 23-Shotwell (J. Th): The history of history , New York 1939.

ثالثاً: المراجع باللغة العربية:

١- بارنز (هارى المر): تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة د. سعيد عبد الفتاح عاشور، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

٢- بيورى(ج.ب): التّقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٢.

٣- توشار (جان) بمعاونة لويس بودان وآخرين: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د.على مقلد، الطبعة الثانية ، السدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣.

٤- حنفى (حسن) نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩.

٥- حورية مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٦.

٦- زيعور (على): أغوسطينوس، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت ١٩٨٣.

رابعاً: الموسوعات والمعاجم

أ- باللغات الأجنبية

- 1- Barasch: The city , in Dictionary of the history of ideas,
Editor in chief: Philip.p. Wiener, charles Scribner and Sons,
New York, Volume I,1973.
- 2-Portalié (E): Saint Augustin, dans Dictionnaire de théologie
caththolique sous la direction de Vacant (A), Mangenot (E),
Amann (E), tome I,2 éme Partie Paris 1923.

ب- باللغة العربية

- ١- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، الجزء الرابع، القاهرة، د.ت.
- ٢- معجم اللاهوت الكتابي، أشرف على الترجمة نيافة الأنبا انسطانيوس نجيب، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

فهرس الكتاب

الموضوع

٧	الاهداء
٩	مقدمة
١٣	الفصل الأول، العلم والفلسفة والحكمة
١٣	١- تطور أوغسطين الفكرى
١٨	٢- تطور مفهوم الحكمة عند أوغسطين
٢١	٣- الحكمة والعلم
٢٦	٤- قوى الإرادة
٣٠	هوامش الفصل الأول
٣٥	الفصل الثانى، التاريخ والتأريخ
٣٦	أولاً: التاريخ
٣٦	١- رؤية المسيحية للتاريخ
٤٠-٣٧	أ: الزمان - ب: صيرورة التاريخ وغايته
٤٢	٢- رؤية أوغسطين للتاريخ
٤٦-٤١	أ - زمان واحد وتاريخان - ب : الزمان
٥٠	ج- الصيرورة والتطور
٥٢	ثانياً- التأريخ:
٥٢	١- رؤية المسيحية للمعرفة التاريخية
٥٤ - ٥٢	أ: محور التأريخ فى المسيحية - ب : منهج التأويل
٥٧	٢- التأريخ عند أوغسطين
٥٧	أ: التاريخ خادماً للعقيدة، والعقيدة مفسرة للتاريخ
٥٩	ب- الحقيقة التاريخية

ج- منهج دراسة التاريخ عند أوغسطين	٦٢
هوامش الفصل الثاني	٧٤
الفصل الثالث - محرك التاريخ	٨١
١- تمهيد	٨١
٢- الخطبة الأولى والطف الإلهي	٨٣
٣- الجزاء والقدر وعلم الله المسبق	٨٦
٤- ارادة الله و ارادة الانسان	٩٠
٥- الله وحده هو محرك التاريخ	٩٨
هوامش الفصل الثالث	١٠٣
الفصل الرابع: أصول نظرية المدينتين	١٠٧
أولاً: الأصول الفكرية والعقائدية لنظرية المدينتين	١٠٧
١- مفهوم المدينة في التراث اليوناني- الروماني	١٠٧
٢- المدينتان في المانوية	١١٠
٣- مفهوم الشعب والمملكة في التراث اليهودي	١١١
٤- المدينتان أو المملكتان في المسيحية	١١٧
ثانياً: الدفاع عن المسيحية ونظرية المدينتين	١١٩
١- الهجوم على المسيحية والدفاع عنها قبل أوغسطين	١٢١
٢- الهجوم على المسيحية عقب سقوط روما:	١٢٧
٣- دفاع أوغسطين عن المسيحية	١٢٩
٤- لاهوت تاريخ لا فلسفة تاريخ	١٢٣
هوامش الفصل الرابع	١٣٦
الفصل الخامس: أزواجية الانسانية: المدينتان	١٤١
١- وحدة البشرية	١٤١
٢- الحب	١٤٤

١٤٨	٣- مفهوم المدينة.....
١٤٩	٤- المدينتان.....
١٥٦	٥- جدل المدينتين.....
١٦١	٦- كنيسة السماء والكنيسة المرئية.....
١٦٣	٧- الكنيسة والسلطة السياسية.....
١٧٣	هوامش الفصل الخامس.....
١٧٩	الخاتمة.....
١٨٣	المراجع.....
١٨٩	الفهرس.....

Zeinab Mahmoud El Khodeiry

La Théologie de l'Histoire
Chez
Saint Augustin

Dar keba'a

Le Caire

1997